「五四」八十周年紀念論文集

五四新論

既非文藝復興・亦非啓蒙運動

余英時等著

過去，「五四」以民主、科學、民族主義、反傳統主義展現其核心理念，人們依此構築出「五四」的基本圖像。今天，我們卻不能單憑這些理念與圖像來解釋「五四」的全貌；我們必須正視「五四」意蘊的複雜性，多層面地探討「五四」的實質，如此，才可能發現「五四」當代圖像及其世界性意義——相互激盪的世界主義與民族主義、理性主義與浪漫主義、懷疑精神與宗教精神、個人主義與群體意識。從而了解五四既非文藝復興，亦非啓蒙運動，它的思想世界是由很多變動的心靈社群構成。這是「五四」八十周年之時，我們擺脫了教條與意識形態之爭後，對五四所應有的新認識，也是本書出版的目的。



「五四」八十周年紀念論文集

五四新論

——既非文藝復興，亦非啓蒙運動

余英時等著



「五四」八十周年紀念論文集

五四新論：既非文藝復興，亦非啓蒙運動

1999年5月初版　　定價：新臺幣300元
2005年12月初版第二刷

著　者　余英時等
發行人　林載爵

出版者　聯經出版事業股份有限公司
台北市忠孝東路四段555號
台北發行所地址：台北縣汐止市大同路一段367號
電話：(02)26418661
台北忠孝門市地址：台北市忠孝東路四段561號1-2F
電話：(02)27683708
台北新生門市地址：台北市新生南路三段94號
電話：(02)23620308
台中門市地址：台中市健行路321號
台中分公司電話：(04)22312023
高雄門市地址：高雄市成功一路363號
電話：(07)2412802
郵政劃撥帳戶第0100559-3號
郵撥電話：26418662
印刷者　世和印製企業有限公司

責任編輯　鄭秀蓮
封面設計　羅秀吉

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回發行所更換。
ISBN 957-08-1955-3 (平裝)
聯經網址 http://www.linkingbooks.com.tw
信箱 e-mail:linking@udngroup.com

國家圖書館出版品預行編目資料

五四新論：既非文藝復興，亦非啓蒙運動／余英時等著．
--初版．--臺北市：聯經，1999年
280面；14.8×21公分．
ISBN 957-08-1955-3（平裝）
〔2005年12月初版第二刷〕

1.哲學-中國-現代(1900-) -論文，講詞等
2.五四運動

112.807　　88005431

前　言

「什麼是『五四』？」每一代中國人不斷問著這個問題。雖然答案至今懸然未解，但「五四」早以其無可抑遏的能量全面批判傳統、引介新思潮，開創了中國現代化的新面貌。其衝擊之深，影響之遠，猶如春秋戰國時期百家爭鳴開啓後代思想之先河。

聯經出版事業公司於民國六十三(1974)年五月四日成立，二十五年來，一秉五四重估傳統、引介新思潮之志願，持續不綴整理傳統遺產、思考文化問題並譯介西方學術思想，對五四運動本身的反省與討論，戮力尤深。聯經於1979年出版《五四研究論文集》，乃台灣首次對「五四」進行廣泛的探討；1989年出版《論傳統與反傳統：「五四」七十周年紀念論文選》，充分表現出歷經文化大革命後大陸學者對於現代文化命運的沈痛思索。在二十世紀尾聲將盡、世界局勢重大轉變而各種僵固的意識形態紛紛走向修正調整之際的今天，適逢「五四」八十周年，不論主觀、客觀，我們顯然都需要從新的角度、新的視

野來理解「五四」、詮釋「五四」。

過去，「五四」以民主、科學、民族主義、反傳統主義展現其核心理念，人們依此構築出「五四」的基本圖像。但今天，有了相當的縱深，我們不能認為單憑這些理念與圖像便足以解釋「五四」的全貌，或大部分；我們不能再滿足於這些理念。我們必須正視「五四」意蘊的複雜性，多層面地探討「五四」的實質，如此，才可能發現「五四」當代圖像及其世界性意義：「多元思想衝擊之氛圍」——相互激盪的世界主義與民族主義、理性主義與浪漫主義、懷疑精神與宗教精神、個人主義與群體意識。

同樣地，「五四」是中國的「文藝復興」麼？是「救贖」與「啓蒙」的辯證麼？過去對「五四」的詮釋脫離不開濃厚的比附。如今，我們必須澄清這種比附式解釋背後的意圖，進而理解正是因為那眾多紛雜不居的心靈社群才構成了「五四」。「五四」從來就不應該只是「文藝復興」，更不是「啓蒙運動」，而是中國正式步入多元歧異新時代的一次先聲。

在「五四」八十周年之際，我們應該擺脫教條與意識形態之爭，為「五四」建構一幅新的圖像。這本論文集便是為了這個目的而編輯出版。

聯經出版事業公司編輯部 謹誌

民國八十八年五月四日

目　次

文藝復興乎？啟蒙運動乎？*

——一個史學家對五四運動的反思

余英時

近年來，五四運動普遍被視爲中國的啓蒙運動。1930年代後期與1940年代早期，中國的作家一開始賦予五四運動這一新的身分時，明顯地，是打算經由比附的方式，對五四盡可能作出最高程度的一種禮讚。然而，在20世紀的尾闌，此一身分最初所蘊攝的榮耀，便迅速變得曖昧可疑。如今，吸引史家、哲學家、文化批評家這類人目光的，是啓蒙運動幽暗的一面。於是，以理性的觀念爲核心的啓蒙方案，經常被理解成某種「挫敗的嘗試」，或者，更糟的是，被理解成某種「宰制」(domination)。因此，反對啓蒙理性的後現代狂潮，會對五四方案撒下一抹陰影，也是極其自然的。

稍後我會回到啓蒙運動這一問題上。此刻，留意這一事實是重要的，亦即，在確立啓蒙運動這一身分之前，五四運動在西方是以「中國的文藝復興」而更廣爲人知。首先，我想探討這些比附概念的個別歷史意涵，以及解釋爲何「文藝復興」最

---

* 本文英文原題 “Neither Renaissance Nor Enlightenment: A Historian’s Reflections on the May Fourth Movement”, 由江政寬譯成中文。

終讓位給「啓蒙運動」[1]。

在西方宣揚「中國的文藝復興」的理念，胡適(1891-1962)比起其他人更具重要性。1926年11月，他前往英國巡迴演說時，在不同的學術機構，諸如皇家國際問題學會(Hu, 1926)、(都柏林)三一學院、牛津大學、利物浦大學，以及Woodbrooke Settlement，反覆講述「中國的文藝復興」。有一張演講海報，甚至還介紹他是「中國文藝復興之父」(參見胡適，1990，冊5：1926年11月9、18、23、25、28日)。1927年1月，他抵達紐約時，以紐約爲發行所在的《國家》(*Nation*)雜誌報導說：「胡適已重返美國……。他勇敢地推進了中國的白話文(一種為人們所不齒的口語)運動；他對中國的貢獻可以和義大利的但丁(Dante)與佩脫拉克(Petrarch)相媲美：他爲數以百萬計的中國人打開了文化教育的大門。」(胡適，1990，冊6：1927年1月20日)這的確是視他爲「中國文藝復興之父」的又一例子。

1933年，在芝加哥大學Haskell講座的一場演說中，胡適毫不含糊地解釋他所謂的「中國文藝復興」的涵意：

> 《新潮》(*Renaissance*)是1918年一群北京大學學生，為他們新發行的月刊雜誌所取的名稱。他們是在我國舊有傳統文化中，受過良好薰陶的成熟學生，而且，他

---

1 Chow Tse-tsung(1960)簡要地討論「文藝復興」與「啓蒙運動」的概念，以及它們對五四運動的適用範圍。他視兩者為「自由派觀點」的代表(338-342)。然而，Vera Schwarcz(1968)視五四與「啓蒙運動」為同一物，而未提及「文藝復興」。李澤厚(1987：7-49)在一篇原發表於1986年，討論五四運動的著名文章裡，也有相同觀點。

們在稍後由他們的某些教授所領導的此一新運動裡，立即察覺到，與歐洲文藝復興有顯著的類似性。首先，它是一種有意識的運動，以人民日用語書寫的新文學，取代舊式的古典文學。其次，它是有意識地反對傳統文化中的許多理念與習俗的運動，也是有意識地將男女個人，從傳統勢力的束縛中，解放出來的運動。它是理性對抗傳統、自由對抗權威，以及以讚揚生命和人類價值對抗壓抑的一種運動。最後，說來也奇怪，此一新運動是由瞭解他們的文化遺產，而且想用現代史學批評和新研究方法論研究文化遺產的人們所領導的。就此層面而言，它是一種人文主義運動。（1934：44）

關於此一「中國文藝復興」理念的起源之說明，可以作幾點觀察。首先，1918年，北京大學學生刊物《新潮》的英文副標是由新潮社創社成員所提議。這的確是事實。然而，胡適不出鋒頭的謙遜，讓他不願點出此一重要事實，亦即，這一刊物從最初構想到問世，他實際上一直是此一深具影響力雜誌的「護法」（傅斯年，1952）。其次，1917年，正是胡適最早把他所提倡的文學革命比附歐洲文藝復興的一年。1917年6月，返回中國的旅次，在前往溫哥華的火車穿越加拿大境內的洛磯山脈時，他閱讀著Edith Sichel的《再生時代》（*Renaissance*, New York and London, 1915）（胡適，〔1939〕1986b，冊4：240-247）。令他相當喜悅的是，他發現，歐洲文藝復興時俗語文學的崛起，證實他提

倡用白話文對抗文言文，來作爲中國文學的媒介，在歷史上是有充分根據的。但丁與佩脫拉克，胡適指出，在他們的寫作中開始使用俗語。他特別注意到，在Leon Battista Alberti公開宣稱拉丁語是「已死的文字」的同時，Cardinal Pietro Bembo在他的《用俗語議》(*Prose della volgar lingua*)裡，支持用俗語對抗拉丁語，以解決文學語言的問題[2]。毫無疑問，採用「文藝復興」作爲學生刊物的英文副標乃源於胡適的啓示。上述徵引的段落所羅列的三種明顯特徵中，從「理性對抗傳統」、「自由對抗權威」等角度界定的第二種特徵，相較於文藝復興，很明顯地更具有啓蒙運動的特質。然而，這應該不會讓人詫異。畢竟，儘管胡適口口聲聲說文藝復興，相較於義大利人文主義，胡適更直接是法國啓蒙思潮的繼承者。對於他同時代的西方人而言，胡適往往使他們聯想到伏爾泰(Voltaire)(Fairbank, 1982：45-46；余英時，1984：62-63)。並且，從他針對現代世界的文化趨勢所作的公開演說觀之，我們得到一種明白的印象，胡適視文藝復興爲西方現代性的真正肇端，而且看待所有的相繼發展，諸如宗教改革、科學革命、啓蒙運動、工業化、民主革命、甚至社會主義運動，皆爲跟隨文藝復興之後的一種現代性的直線進展。可能正是因爲他以文藝復興來強調啓蒙運動的連續性，一如上述引文中的特徵所表明，他有時未能在兩者之間劃

2　針對文藝復興時期土語文學的相繼研究，已在很大程度弱化土語與拉丁語文學之間的嚴格二分法。十五世紀後期與十六世紀早期，土語與拉丁語之間是一種併立且相輔相成的關係。如果胡適採用1917年以後有關文藝復興的見解，那麼在這些基礎上，他會放棄作這種文藝復興的比附。詳細的討論，參見余英時(1976：305-308)。

分出界線[3]。

現在，我們要更仔細地考察應用到五四運動上的啓蒙運動概念。就我所知，最早從啓蒙運動的角度詮釋五四運動的，正是馬克思主義者。1936年，許多地下共產黨員在上海和北京發動「新啓蒙」運動。根據1985年版《哲學大辭典》的說法，這此一運動的定義如下：

> 新啓蒙運動亦稱「新理性主義運動」。中國思想文化運動。在1930年代為適應抗日民族鬥爭而展開，是五四啓蒙運動的繼續和發展。1936年9月至10月，由當時的共產黨人先後發表〈哲學的國防動員〉、〈中國目前的新文化運動〉兩文所提出，建議共同發揚「五四」的革命傳統精神，號召一切愛國分子發動……一個大規模的啓蒙運動，喚起廣大人民的抗戰與民主的覺醒。……至1937年底抗日戰爭全面爆發和抗日救國統一陣線形成，新啓蒙運動前後進行了近一年，對廓清矇昧和宣傳抗日，起了積極的作用。(676-677)

3　然而，依Peter Gay的說法，儘管文藝復興與啓蒙運動之間有根本的親近性，但差異亦是無可否認的。就像Peter Gay所說，「一如啓蒙運動，文藝復興也藉助於遙遠的過去，來征服晚近的過去，但不同的是，文藝復興在希望渺茫中建立其激進主義。的確，閱讀伊拉斯謨(Erasmus)或馬基維利(Machiavelli)時，無不感受到，文藝復興亦在希望渺茫中落幕。對於理性與人道的最終勝利，他們皆未顯示太大的信心」(1966: 269)。

由引文的說明，顯而易見共產黨員將五四運動重新詮釋爲「啓蒙運動」，因爲正是在那時候，他們需要一種「新啓蒙」運動來實踐新「統一陣線」的黨路線。引文所涉及的兩篇文章的作者，不是別人，正是陳伯達(1904-1989)和艾思奇(1910-1966)。這兩位是在僞裝下活躍於北京和上海教育與文化圈的主要共產黨理論家。明白這一點很重要。我也必須強調，兩者之中，陳伯達是個更資深、也更重要的共產黨員，發動新啓蒙運動的正是陳伯達。乍看之下，相當令人困惑的是，一個實際上在中國思想界沒沒無聞的人，竟能隻手發動一場立即又熱烈、且廣受北京與上海左派雜誌所接受的運動。然而，一旦我們瞭解陳伯達是什麼人，困惑便煙消雲散。1936年早期，劉少奇(1898-1969)前往天津擔任共黨地下北方局的首腦時，陳伯達被指派爲其宣傳部的負責人。正是在這一新的正式職務上，陳伯達以「啓蒙運動」之名，利用五四的遺產來履現共產黨新近分派的職務。用他自己的話來說，「我們要和一切忠心祖國的分子，一切愛國主義者，一切自由主義者，一切民主主義者，一切理性主義者，一切自然科學家，……結成最廣泛的聯合陣線」(轉引自何幹之，1947：207)。在此，必須指出，「我們」這一詞不是一種社論式的用法，而是給共黨一種編了碼的參照。不用說，一開始所有來自左派報刊的正面回應，是由共產黨通過其地下網絡所指揮的。此外，新啓蒙運動與1935年著名的一二・九運動，有著密切關聯。若干參與者向來視後者爲「1919年學生運動最初抱負的一種直接結果與實現」(Schwarcz, 1986：218)。然而，1935年的一二・九在更決定性的方面，是不同於1919年的五

四。一如傅斯年(1896-1950)在1946年時所作的回憶：「五四與今天的學潮大不同。五四全是自動的，五四的那天，上午我做主席，下午掮著大旗，直赴趙家樓。所以我深知其中的內幕，那內幕便是無內幕。」(傅樂成，1969：62-63)然而，在1935年一二・九學生示威運動中，如今我們知道，一如新啓蒙運動，它也是由共黨地下基層組織細密策劃與執行。根據北方局黨書記高文華(活躍於1930年代)的第一手記述：「學生動亂在一二・九運動中達到高潮。我們在北方局裡支持且領導了此一愛國運動。趙升陽、柯慶施、陳伯達等同志，爲黨中的領導。公開場合的直接領導人，則包括李昌、蔣南翔(清華大學支部黨書記)、林楓、姚翼林、徐冰、許德珩等同志」(高文華，1982：187；葉永烈，1990：102)。此外，1935年，在一二・九示威運動中被Edgar Snow描述爲「中國的聖女貞德」的學生領袖陸璀(活躍於1930年代)，在她紀念此一事件六十週年而出版的宣傳作品集中公開承認，她那時在共黨地下組織的直接指揮下工作(陸璀，1995：7，19)。明顯地，被巧妙策劃來相互奧援的這兩場運動——一二・九與新啓蒙運動，在某種程度上不免讓人回想起，狹義的五四(1919年學生的示威運動)與廣義的五四(胡適與新潮社所謂的「文藝復興」)之間的關係。既然一二・九與新啓蒙運動可追溯到北方局的地下共黨組織，因此說前者是「1919年學生運動最初抱負的一種直接結果與實現」，而後者是「五四啓蒙運動的繼續和發展」，似乎沒有什麼意義。

既然新啓蒙運動一開始的構想，便是爲隱匿的政治目的服

務[4]，其擁護者根本不覺得有必要從思想根據上去證明，就五四運動而言，「啓蒙運動」爲什麼會比「文藝復興」是一個更適當的稱呼。從政治觀點來看，他們把五四運動與新啓蒙運動這兩者連結到愛國主義的核心意義。依艾思奇的看法，中國的新舊啓蒙運動必須以愛國主義爲其主要任務(何幹之，1947：209)。但是，任何熟悉歐洲啓蒙運動的人都知道，將愛國主義連結到啓蒙運動是何其荒謬的事。除了盧梭(Rousseau)這一可能的例外，啓蒙哲士皆是世界主義者，他們視自身的天職爲陶冶人類、啓迪人類，以及提高人類的尊貴性，而非提昇國家利益(Gay, 1966: 13-14)。

有趣的是，中國的馬克思主義者一般說來對啓蒙運動的偏好，甚於文藝復興。較早的作者不論以文藝復興跟中國史的那一段時期作對照，他們會把這一比附改爲啓蒙運動。除了五四的例子之外，還有另外一個範例。梁啓超(1875-1929)在其早期和晚期的生涯中，堅持將清代學術思想史比擬爲中國的「文藝復興時代」(Liang Ch'i-ch'ao, 1959: 14)。但馬克思史家侯外盧

---

4 根據可確定為1936年後期中國共產黨的可靠檔案，中國共產黨在1936年9月以兩種重要的方式，改變其路線。首先，它採取一種推動中國「民主共和」的溫和策略，取代無產階級革命。其次，在戰略上它呼籲結束內戰，盡一切可能與中國的所有政黨和團體，建立一種「統一陣線」。胡適於1940年獲得此一檔案，當時他為駐美大使(參見冊6，〈中共的策略路線〉，胡適，1990：未標頁碼)。毛澤東在1937年5月的記述，印證了此一檔案的可靠性(1969，冊1：233，246-247，註6)。1936年9月，陳伯達和艾思奇發動新啓蒙運動，而共產黨的新路線也剛好在那時候開始，這絕非是巧合。此外，那時為共黨工作的青年作家王元化，依照他的說法，1938年前後，共黨突然決定禁止「啓蒙運動」這一名稱，從而造成新啓蒙運動唐突地結束，這也是極度明顯的(Lin, et al., 1989: 3)。

(1906-1988)反駁梁啓超的比附，他持續又有系統地把同一時期詮釋爲「啓蒙運動早期」(1956)。那麼，我們必須追問：中國的馬克思主義者爲何如此著迷於啓蒙運動的理念呢？我想大膽提出一些看法。首先，依馬克思主義的歷史理論，當中國進入資本主義的歷史階段，勢必經歷類似法國啓蒙運動的一種大規模布爾喬亞意識的社會表現(expression)。五四作爲一種思想運動，相當符合這一框架。其次，狄德羅(Diderot)曾寫信給伏爾泰，稱讚他「在我們心中」激發出「一種對說謊、無知、僞善、盲目崇拜、專制的強烈憎恨」(轉引自Becker, 1932: 92)。很多五四知識分子的打破偶像與反孔教之文字，具有類似的特質(何幹之，1947：122-133)。對中國馬克思主義者特別具有吸引力的，正是五四的這一破壞面。第三，中國的馬克思主義者皆爲革命的倡議者。歐洲國家的啓蒙運動既如其所言，經常處在政治革命之前，那麼他們就需要某種啓蒙運動來證明他們在中國提倡革命的正當性(何幹之，1947：97)。根據上述的分析，我傾向於認爲，中國的馬克思主義者不斷由啓蒙運動的觀點，重新界定五四，並不是對歷史作異想天開的解讀。相反地，他們可能出於這一信念，亦即，比起文藝復興，啓蒙運動更有利於爲他們的政治激進主義服務，因而作了一種蓄意又預先計及的選擇，畢竟文藝復興太過疏遠、也太過溫和，而無法有直接又實際的關聯。

基於同一理由，我們也必須嚴肅看待胡適與其他支持文藝復興的自由派人士。1917年以降，胡適始終堅持，五四運動作爲一種思想或文化運動，必須被理解爲中國的文藝復興運動。這不僅因爲他提倡以白話文作爲現代文學的媒介，而且更重要的是因爲他對歷史連續性有深刻的體認。對他而言，「文藝復

興」暗示著革新，而非破壞中國的傳統(胡適，〔1970〕1986f)。儘管胡適經常有猛烈的批評，但他對包括儒學在內的中國傳統所作的反駁，遠非全面的。他深信，文藝復興涵有一個中心觀念，即有可能把新生命吹進中國的古文明。早在1917年，他清晰地陳述此一問題如下：「我們如何以此一方式，妥善吸收現代文明，使它與我們自己所創造的文明配合、協調、且又連結呢？」他那時提出的解決之道是：其「端賴新中國思想領導人的先見之明與歷史連續感，亦有賴機智與技巧，藉此，他們能夠將世界文明與我們自己的文明裡最好的事物作成功的連結」(轉引自Grieder, 1970: 160-161)。這聽起來，與同中國的過去全然決裂，是兩碼子事。後來，他在1933年從具體的角度陳述，什麼是每一文明裡「最好的事物」，以及兩者間何以能夠有技巧地「連結」：「慢慢地、靜悄悄地，但也很顯然地，中國的文藝復興變成了一種實在。可疑的是，此一重生的產物帶有可疑的西方的外貌。但是，刮掉其表面，你便會發現，它的構成要素本質上是中國的根柢，因大量的風化與腐蝕才會使得重要處更加清楚——由於接觸新世界的科學與民主之文明，使中國的人文主義與理性主義復活起來」(Hu, 1934: ix-x)。事後看來，對於這位「無可救藥的樂觀主義者」——這是胡適的朋友給他的稱號——的不成熟樂觀論調，我們忍不住會發笑。然而，即使就在生命的盡頭，他依舊沒有屈服。1960年7月，在華盛頓大學舉辦的中美學術合作會議上，他以「中國傳統與未來」(The Chinese Tradition and the Future)為題所作的公開演說中，最後一次試圖將文藝復興的概念，有系統地應用到中國史上。他對五四之前的中國歷史，總計區分出三次文藝復興。第一次是第8與第9世紀中國文學的文

藝復興，那時白話開始出現在禪僧的詩與語錄中。第二次文藝復興出現在哲學。對此，他主要指涉第11與第12世紀新儒學的崛起。第三次文藝復興是第17與第18世紀的「學術復興」，那時人文學者開始使用「科學方法」大規模研究古籍與史籍。在此，明顯的是，他依循上文提及的梁啓超，其對清代學術思想史的詮釋(Hu, 1960: 17-18) [5]。重點不在於我們是否能接受他圍繞「文藝復興」的主軸所編織出關於中國史的大敘事，而在於與他作爲徹底反傳統主義者的公眾形象相反的是，胡適在他早期與晚期的生涯中，始終需要中國傳統的某些部分，來證明他曾是主要參與者的中國文藝復興具有正當性。於是，在演講的尾聲，他帶著強調下結論說：「質言之，我相信，『中國的人文主義與理性主義』傳統，不曾被毀滅，也不可能被毀滅」(Hu, 1960: 22)。他在1960年對於他愛護的中國傳統所作的這一宣說，的確是一種個人信念的表述，但不是有根據的歷史事實。然而，他除了堅持那一信念之外，別無選擇。因爲，要是那一特殊傳統崩場，那麼五四時期的中國文藝復興以及胡適自己的身分，即使沒有徹頭徹尾毀壞，也會一無是處。

爲了總結這部分的討論，容我先指出，不能輕率地把文藝復興與啓蒙運動兩種概念，視爲隨機援引來比附五四運動的兩種不同特徵。相反地，必須嚴肅地視它們爲兩種引導出各自的行動方針、且又不相容的方案。簡言之，文藝復興原本被視爲一種文化與思想的方案，反之，啓蒙運動本質上是一種經僞裝

5　胡適在1923年，首度提出中國前現代歷史上有三次文藝復興的理論，但是他對前兩個文藝復興的分期，經過往後的幾十年，有了重大的修正。參見胡適，1990：1923年4月3日。

的政治方案。學術自主性的概念是文藝復興的核心。追求知識與藝術，本身根本上就是目標，不能爲其他更高的目的服務，不論它們是政治的、經濟的、宗教的、或道德的。正因這一理由，胡適經常感到遺憾的是，1919年，五四學生運動的愛國主義雖說值得讚賞，然就中國文藝復興而言，它仍舊是個不受歡迎的中斷。因爲，五四學生運動標示了中國學術界政治化的肇端，從而在現代中國學術自主性能夠牢固建立以前，便破壞了它(胡適，〔1970〕1986e)。相對而言，中國馬克思主義者所構思的啓蒙運動方案，最終則是革命導向的。由於全然強調愛國主義與國家的解放，新啓蒙運動的馬克思主義提倡者，只認可文化與思想爲革命服務的意識形態功能。總的來說，學術自主性的理念與他們是無緣的。無怪乎毛澤東(1893-1976)對五四的看法，與胡適大相逕庭。他的最高讚美是保留給1919年的五四學生運動，因爲在他的看法裡，該運動導致了1915-1927年的革命(毛澤東，1969，冊2：659-60；李長之，1946：38-39)。諷刺的是，甚至新啓蒙運動本身也證明是「錯誤的意識」。一旦它爲形成統一陣線的目標服務之後，它便被埋沒了。直到1970年代的尾闌，啓蒙運動的理念才浮現，因那時共產黨在全新的環境下，需要爲自身作「思想再解放」。

時間上，文藝復興處在啓蒙運動之前20年，最後卻讓位給後者。或許，與其說是緣於作爲描述五四運動詞彙的啓蒙運動之固有價值，不如說是因爲中國人在心態上的激進化(radicalization)。中國的國家危機，在1930年代持續深化時，深植於英美自由主義的文藝復興方案，並不適合在中國生根。馬克思激進主義，一方面可與民族主義作連結，另一方面又可隱匿於啓蒙運動的

背後，因而對全中國的活躍學生，有著極度的吸引力。在新世代的大學生之間，文藝復興已不若1918年時，有那麼多共鳴的迴響。

上文，我勾勒了五四運動中，由文藝復興與啓蒙運動所呈現的兩種對照方案。儘管「啓蒙運動」這一措詞直到1936年才應用到五四，但是馬克思主義方案本身在1920年已經啓動，至少，那時陳獨秀(1879-1942)把深具影響力的《新青年》(亦稱作*La Jeunesse*)從北京移到上海，也把雜誌轉型爲《蘇聯》(*Soviet Russia*)——亦即，紐約共黨周報——「的中國版」(Chow, 1960: 250)。這也使得新青年社之內，陳獨秀領導下的左翼，與北京以胡適爲首的自由派右翼之間，產生了分裂。自此，左翼開始積極地參與不斷擴大群眾的組織與動員，將五四轉向政治運動，反之，自由派人士繼續在文化與思想領域，發展原先的文藝復興方案。

現在，關於文藝復興方案，我必須作進一步的釐清。晚近以啓蒙運動替代文藝復興來作爲五四的描述，一如稍早所言，根本上緣於1930年代中國馬克思主義者的努力。基於這一原因，我認爲，在五四作爲啓蒙運動的馬克思主義詮釋，與五四作爲文藝復興的自由主義詮釋之間，作一鮮明的對照會有用處。我所指涉的「啓蒙運動方案」實質上是馬克主義方案。但我絕非暗示說，從啓蒙運動的角度理解五四的人，就會同意馬克思主義的觀點。正如我在上文已指出的，質疑五四與啓蒙運動之間的某種比附，確實有很多令人信服的理由，在歷史研究中採用比附的研究取向，當然也會有很大的問題。有趣的是，胡適的重要學生，也是《新潮》的創辦人羅家倫(1897- 1969)，

在很多年後，也把五四與啓蒙運動作比較。他說：「五四是代表新文化意識的覺醒。……正似十八世紀歐洲的啓明運動……。十八世紀歐洲的啓明運動的健者如伏台爾、盧騷、第德羅、孟德斯鳩等以猛烈的批評，來廓清陳腐思想的障礙，而以科學的態度、自由的精神，不僅重定文學哲學的趨向，而且審核政治社會的制度」(轉引自 Schwarcz, 1986: 256)[6]。羅家倫捨文藝復興而運用啓蒙運動來作比附，最有可能是受李長之(1910-1978)的影響。1940年代，羅家倫擔任中央大學校長時，李長之是該校的教員。

同樣精通於中國和歐洲的文學與哲學傳統的李長之，對於五四作爲一種文化運動，提出了頗具洞察力的觀察。他在思想基礎上謹愼地考量應用到五四的兩種比附概念之正反雙方，得出結論說：與五四有相同家系(family resemblance)的，並非文藝復興，而是啓蒙運動。他得到此一結論，跟馬克思主義的新啓蒙運動，毫無關連，而且是基於完全不同的理由。他想頌揚文藝復興，貶低啓蒙運動。根據他的看法，五四心態是理性的、批判的、懷疑的、破除偶像的、實踐的、科學的、以及反形而上學的，就此範圍而論，將五四等同於啓蒙運動是有理由可言。然而，這種啓蒙運動心態的主要困境在於膚淺；它無法欣賞任何思想深邃的事物。於是，在哲學上，杜威(Dewey)、赫胥黎(Huxley)、達爾文(Darwin)與馬克思(Marx)風行起來，而柏拉圖(Plato)、康德(Kant)與黑格爾(Hegel)不大受討論。他進一步指

6 許孝炎在1920-1926年間是北京大學的學生。1973年5月4日，他在香港的演說裡，亦將五四文化運動特徵化為「啓蒙運動」(參見周陽山編，1979：679-685)。

出，五四的精神與文藝復興正好相反，因文藝復興在定義上是古典傳統的回歸，也是復興。五四的知識分子表明既不賞欣他們自己早先的傳統，也不瞭解西方的古典文化。孔子被猛烈地抨擊爲「封建秩序」的辯護者，至於柏拉圖則被摒之爲純粹的「玄學家」。西方學者爲胡適貼上「中國文藝復興之父」的標籤，便是一種誤稱的典型例子。儘管李長之有嚴厲的批評，但我必須接著補充說，他對於五四作爲一種文化運動，並非全然持否定的態度。五四通過破壞工作，清掃了舊文化的基礎，從而爲中國開啓了文化重建的真正可能性，但重要的是，他總結道：藉由超越啓蒙運動，開啓真正的中國文藝復興（李長之，1946：14-22）。他對「文藝復興方案」的修正版本，在烽火四起、政治分裂的1940年代中國的思想界，似乎未引起熱烈回響，但是，從各種馬克思主義的實證主義思維模式，轉向人文科學的「詮釋轉向」（interpretive turn）的中國新生代知識分子，則開始對其發出一種共鳴的情緒（參見李振聲，1995；Hiley, Bohman and Schusterm, 1991）。

我認爲，李長之對五四所作的重新評價，特別有趣之處在於，他公開承認，必須清楚察覺五四作爲一種文化運動，首先，是一種文化援借的運動，換言之，一如他所說，一種移植西方文化到中國的運動，然並沒有帶來植於西方文化土壤中的根莖（1946：12-13，19-20）。就某種層面而言，這是一個明顯的事實。爲何我要點出這一眾所周知的事呢？我相信，基於幾種理由，它值得注意。第一，就我所知，沒有人如此強調，且這麼嚴肅地陳述此一直率的事實。其次，此一陳述基本上是對的，但是激起許許多多五四世代中國知識分子的那些西方理念與理論，

全然沒有他們所認爲的那種文化的堅實基礎，如果從此一層面理解，此一陳述仍舊有點誤導。我在其他地方也曾試圖表明，十九世紀晚期與二十世紀早期的中國知識分子，一般說來，會真正熱心回應的，只有在他們自己的傳統裡產生迴響的那些西方價值與理念(余英時，1995)。最後，這一直率的事實，侵蝕掉建立五四與文藝復興或啓蒙運動之間比附的基礎。原因不難找尋：在他們自己的歷史脈絡中，文藝復興與啓蒙運動皆非文化援借的結果；兩者皆爲歐洲文化歷經好幾世紀才得以綻放的內在發展與成長。爲了釐清五四作爲一種文化運動的性質，我想進一步評論的正是最後這一點。

一開始，我提議在中國史的研究中，完全拋棄比附。要是我們既不承認歷史有通則，也不視歐洲歷史經驗的獨特模式爲所有非西方社會的普遍模式，又何勞我們提出關於中國史上是否有文藝復興或啓蒙運動這類的問題呢？即非如此，我們還是能好好地瞭解五四運動的實際狀況。一如李長之正確觀察到的，它首要是回應西方理念刺激的一種文化運動。五四的知識分子確實有意識地從文藝復藝興與啓蒙運動那裡援借了若干理念。那也正是爲何吾人從兩者之一詮釋五四，皆有若干道理之處。但同一段時期，除了文藝復興與啓蒙運動之外，各式各樣的西方觀念和價值也被引介到中國，基於這一單純原因，五四既非中國的文藝復興，亦非中國的啓蒙運動。要是我們把比附的思考推展至其邏輯的極端，那麼我們勢必要把好幾世紀的歐洲歷史，擠進20世紀中國的10年或20年的短暫時空，不用說，這是極其荒謬的。

一旦我們不再固執於死板的比附，我們便能夠開始從五四

本身的角度去瞭解五四。在我稍早對20世紀中國的激進化所作的研究，我指出，「五四期間，以1917年的文學革命爲嚆矢，現代中國在激進主義的發展過程裡，發生了某種典範的變遷（paradigmatic change）」。從那時候開始，不論批判傳統或倡議變遷，中國的知識分子幾乎必然地求助於某些西方理念、價值或習俗，以作爲正當性的最終基礎(Yu, 1993: 130)。那麼，在當前討論的脈絡中，我想補充說，相同的原則也適用於五四時期的中國守舊派，因他們在維護中國傳統時，也多半求助於西方的作者。李長之從西方文化移植到中國的角度定義五四，亦必須以此一觀點來理解。如果我們採用「啓蒙」概念的隱喻性意義，而不將之視爲比附，我們可以說，五四在根本上不同於歐洲的啓蒙運動。啓蒙運動的哲士在抨擊基督教、煩瑣哲學、與「黑暗」中古時期時，他們有古希臘和羅馬經典的配備。換句話說，他們受到內在燈火的引導。相形之下，爲了見到白晝的光明，五四知識分子必須走出黑暗的洞穴——中國，而引導他們的光照是來自外部——西方。或者，借用毛澤東的名言，「十九世紀以降」，中國一直「向西方找真理」。

初期，五四也以「新文化」或「新思潮」的名稱，在中國廣爲人知，而這樣的名稱比起文藝復興或啓蒙運動，似乎更能說明，也比較不會讓人誤導。事實上，以「新文化」等同於五四，至少在中文著作裡，比起其他術語，更有牢靠的基礎。對於此一關連，我想用胡適的定義作出發點，來重新考察新文化理念及其在中國20世紀思想史上的地位。1919年，胡適的〈新思潮的意義〉一文，開宗明義即點出，「新思潮的根本意義只是一種新態度」，這種新態度可叫做「評判的態度」。該文稍

後繼續羅列了三個特定的任務，並在下述的評判精神指引下加以實踐：首先是「研究問題」。中國有很多具體的問題——社會的、政治的、宗教的、文學的等等——皆需要我們立即關切。必須評判地研究它們，才能找出解決之道。其次是介紹來自西方的新思想、新學術、新文學、新信仰。它們不但滿足中國知識分子的精神需求，而且在他們找尋中國具體問題的解決之道的過程中，提供給他們理論引導。第三，則是在「整理國故」這一吸引人的措辭之下，應用批判精神來研究中國的思想傳統。爲了自我瞭解，必須評判且有條理系統地重新考察中國的舊傳統。唯有如此，我們才能以歷史觀點，對我們自己不同部分的思想遺產，有一客觀的理解，也才能決定它們的價值。最後，該文總結道，新文化運動的最終目的是再造中國文明（胡適，〔1930〕1986c：41-50）。

在此，胡適呈現的新文化方案，以最大的角度且極高的層次提出。以這種方式定義的新文化運動，不僅僅是提倡西方價值與理念，諸如民主、科學、個人的自主性、女子解放等等。它的主要意義亦非侷限於指摘，尤其包括孔教的理論與實際在內的中國傳統。由他的看法觀之，所有上述的實際問題——項目是無盡的——好像都可以納入「研究問題」的範疇。然而，胡適一方面在提倡輸入西方思潮與學術的同時，另一方面也著手「整理國故」。他似乎回到1917年提出的主題，亦即，如何「將西方文明與我們自己文明裡最好的事物作連結」。在此，我不打算鉅細靡遺地評論胡適的文章。相反的，我只想以它作爲出發點，指出探究五四時期思想史的一種新方式。

如果新思潮或新文化可用中西學識指引下的批判精神這一

角度加以定義，而中西學術是以明言或含蓄的目標——換言之，即相互闡發以達到最終某種創造性的綜合——來加以進行，那麼這一概念勢必延伸到此一範圍，也就是包括五四思想界中作爲新文化運動參與者的每一活躍分子。因爲簡單的事實是，那些常被貼標籤爲五四運動的「守舊派」的人，也變成和他們「進步的」對手一樣，具有批判性和西化態度。就一般的看法，梁漱溟(1893-1988)是個在文化上出類拔萃的「守舊派」。但是，他名至實歸的《東西文化及其哲學》，是否爲1920年新文化的一部分呢？令人訝異的是，胡適在1926年針對「中國文藝復興」的演講中，提出對該書的看法：

> 在歷史上我們首度察覺到一種新的態度，一種瞭解現代文明基本意義的欲望，以瞭解西方文明背後的哲學。我會引用中國學者梁漱溟的作品，作為此一新意識的最佳範例。……他發出對新時代的思慕。他的著作受到廣泛的閱讀，而且從那時起，便有很多著作撰寫同一主題。……我可以指出，在這些討論中，一方面我們發現了一種完全新穎的態度，一種坦白承認我們自己缺點的態度，而這種缺點也是所有東方文明的缺點；另一方面，一種對這種精神直率、眞正瞭解的態度，不只物質繁榮，而且也是西方文明精神的可能性。(Hu, 1926: 273-274；亦參見馮友蘭，1984：201)

我較大幅地徵引胡適的文字，因爲他的話重要且直接支持我的

論點。他承認，在梁漱溟的作品中的「新態度」，正是他在1919年所描述的「新思潮的根本意義」。於是，胡適坦承，梁漱溟對東西方文化與哲學的研究，是所謂的中國文藝復興非常重要的構成部分。

以下，我想引用梅光迪(1890-1945)的例子，支持我的主張。眾所周知，梅光迪在1917年前，一直是胡適青年時期最親密的朋友之一，由於梅光迪極端反對文學運動，那年他們才變成激烈的思想對手。

梅光迪與吳宓(1894-1978)皆為白璧德(Irving Babbitt)重要的中國門生。1922年，他們兩人所創辦的《學衡》(1922-1933)，如同1934年一位中國作家栩栩如生的描述，其支持「任何胡適博士反對的事物。《學衡》揭櫫的目的……是對抗白話運動，且竭力支持固有的寫作方式。它是一場失敗的戰役，然用心則是英雄式的」(溫源寧，〔1934〕1990：27)。因此，梅光迪與《學衡》被包括胡適與魯迅(1881-1936)在內的五四領導人，輕蔑地摒為守舊的胡鬧(Chow, 1960: 282；參見魯迅，1973，冊2：98-101，114-116)。可以正確地說，梅光迪不只置自身於五四時期新文化之外，而且亦為新文化最無情的敵人。然而，晚近梅光迪致胡適的四十五封信首度公開，這些信件使得他與稍後由胡適發揚而崛起的新文化之間的關係，有了全然不同的印象。我無意作鉅細靡遺的討論，容我描述幾點我認為是有意義的發現。

首先，1919年以降，梅光迪寫了幾封長信給胡適，討論現代中國的儒學問題。此時，可能由於還籠罩在父親的影響下，胡適在相當大程度上仍是程朱新儒學的信從者。梅光迪激烈抨擊程朱的正統說法，且敦促胡適移向顏元(1635-1704)與李塨

(1659-1733)之學，因顏李強調社會與政治實踐，在孔孟原始教誨中，具有核心的重要性，並以此反對程朱新儒家哲學毫無根據的冥想(耿雲志輯，1994，冊33：313-322，327-333，398-399)。一開始，胡適抗拒這種建議(〔1927〕1986a，冊1：73，75)；然而，這爲他十年後熱心提倡顏李學派，播下了種子(〔1927〕1986a：3-8)。

其次，梅光迪不只相當不滿漢儒和宋儒，而且也嚴厲批評當時中國極爲風行的國粹派，因他認爲，國粹派仍舊不加批判地跟隨儒學典籍的傳統註解(耿雲志輯，1994，冊33：387-389)。他的目標在於儒學傳統與西方文化的高度綜合。這勢必要兩階段才能實現：徹底清掃過去兩千年來的儒學傳統，以及牢固掌握歐學，探其文化之源。他說，中國古籍現在必須以西方組織人類知識的系統，諸如文學、哲學、法學等等，來加以研究(耿雲志輯，1994，冊33：334-336)。

第三，註明1916年3月19日的信函裡，梅光迪說：「將來能稍輸入西洋文學智識，而以新眼光評判固有文學，示將來者以津梁，于願足矣。……來論宋元文學，甚啓聾聵，文學革命自當從『民間文學』(folk, popular poetry, spoken language)入手，此無待言。惟非經一番大戰爭不可，驟言俚俗文學必爲舊派文學所訕笑、攻擊，但我輩正歡迎其訕笑、攻擊耳」(耿雲志輯，1994，冊33：436-437)。由這封信看來，即使梅光迪極不同意胡適的文學品味，然在胡適的文學革命早期，他事實上是個熱忱的參與者。此外，我也把胡適所引用的梅光迪信函，與原信函作過詳細核對。梅光迪一直被抽離脈絡，來當作文學革命的反面人物，應無太大疑問。在這些信裡，梅光迪不斷試圖把他的立場向胡適說清楚：他同情文學革命，但是無所節制地美化白話，他則無法贊同。

他斬釘截鐵告訴胡適，他在破除偶像上不輸給胡適(耿雲志輯，1994，冊33：450)；他不輕易附和文學與藝術的「新潮流」，並非他「守舊」，而是因為他 “too skeptical, too independent”(太過懷疑，也太過有主見。譯按：這兩句話在梅氏的信函裡，原本即是英文)(耿雲志輯，1994，冊33：443)。從此一新證據的角度，我們幾乎可以肯定，正是在相繼論詰中，胡適不斷滋長的激進主義，逐漸把梅光迪推向極端的保守主義。然而，要是梅光迪在1952年還活著的話，他會覺得自己完全正確，因為那時候，輪到胡適全然厭惡美國學院裡的「新詩」和「新文學」(1990，冊17：1952年2月25日)。

最後，梅光迪的政治與社會觀一如胡適，始終是穩健的自由派。他自始支持國民革命，後來袁世凱(1859-1916)背叛民國，他是完全同情國民黨的。對於胡適在美國的雜誌上發表反對袁世凱的聲明，他與胡適在文學與哲學上的重大分歧，並未使他不向胡適表達敬意。他甚至主動寫信給革命領導人黃興(1874-1916)，推薦任命胡適為共和事業的發言人。用他自己的話來說，「足下為民黨，多為文字，以轉移此邦諸議，有為胡君適之者，久兼中西語，留學界中，絕無僅有」(耿雲志輯，1994，冊33：437-438)。在註明1916年12月28日的信函裡，他繼續針對文學革命與胡適論詰，他以和解的聲調，依然試圖在普遍「人生觀」上，與胡適達成基本共識。他誠摯地建議胡適，他的白璧德式人文主義與胡適的杜威式實驗主義，彼此間所具有的共同處，遠大過差異處。兩者皆支持改革，唯有一個重大的差別：前者認為，應從個人著手，而後逐漸擴展至全社會；而後者似乎對這種改革流程，採取反對的看法(耿雲志輯，1994，冊33：464-466)。此外，儘管強烈迴護孔孟的道德信念，但梅光迪徹底

拒絕作爲一種政治意識形態的帝國儒學。他責難漢宋儒將儒家教誨曲解爲替專制政治與社會不均服務，也一再譴責「三綱」的說法(耿雲志輯，1994，冊33：374-375，384-387)。像這類的反傳統主義的狂潮，如果也出現在《新青年》裡，不會有人想到，這些說法的作者身分是個《學衡》的創刊成員。這解釋了爲何遲至1922年，他還毫不猶豫、不隱瞞地稱讚胡適的自由派政治觀(胡適，〔1924〕1986d：61)。

梅光迪與《學衡》的例子提出了一個嚴肅的問題，亦即，五四時期新文化的真正身分。首要的是，假使一如胡適的定義所暗示，新文化由輸入中國的西方理念組成，那麼對中國五四思想界而言，明顯地，白璧德式的人文主義正好與杜威式的實驗主義同樣「新穎」。就某種意義，介於胡適及其追隨者與梅光迪和《學衡》之間的衝突，或可視爲杜威式的實驗主義與白璧德式的人文主義之間，從美國移轉到中國的對抗[7]。這相當正常，因爲在文化援借的過程中，幾乎不可能既採納外來的理念，而又不注意到該理念的對立面。那麼我們能夠視白璧德式人文

7 Thomas R. Nevin將白璧德與杜威作了以下的對比：「理性知識分子的夥伴，附和著他對意志的強調，這得以使他與他的時代支配的哲學趨勢，特別是受杜威影響的那些趨勢，有著一種密切關係的基礎。但白璧德大膽對抗的焦點在於內心與個人。他輕蔑解決問題的科學技術，然而他也擔心其對人文價值的侵蝕。他認為，同時代的『工具論者』與工程師的樂觀主義，無確定根據，又誤入歧途，因為不論如何靈巧規劃或付諸實驗，始終沒有任何社會能夠迴避，載明於希臘悲劇詩人、但丁與歌德(Goethe)的作品中，以及人文均衡的個人之智慧所揭示的人性脆弱」(1984：147)。這段話完全適用於梅光迪與胡適之間的思想緊張關係，包括前者試圖讓他的白璧德式人文主義與胡適的杜威式實驗主義作調和。

主義，爲五四時期新文化的一部分嗎？至少，五四運動的成員梁實秋(1901-1987)與林語堂(1895-1976)，都以肯定的語氣答覆了這個問題。1924-1925年，梁實秋在白璧德的門下作研究，他回到中國後，更確信白璧德的古典人文主義。1920年代晚期，他大部分選自《學衡》上的文章，主編了一本以中文討論白璧德的文集，且以《白璧德與人文主義》的書名刊行。該指出的是，發行者不是別人，正是上海的新月社，亦即，以胡適爲最高典範的新文化根據地(梁實秋，〔1963〕1969：57-64)。1919-1920年間，在哈佛跟隨白璧德作研究的林語堂，也寫信告訴胡適，與白璧德談話的期間，他察覺到胡適對白璧德的觀點有某些誤解。然而，他補充說，白璧德雖說反對每一現代事物，但他對視最新爲最好這種尙新心態(neoteric mentality)的批評仍舊是對的。對林語堂而言，中國文學革命幸運之處，是在白璧德與梅光迪這類人身上，發現一種有意識且又具反省性的對照(耿雲志輯，1994，冊33：314-315)。胡適與魯迅把梅光迪和《學衡》完全摒在新文化之外，不用說，梁實秋和林語堂很清楚沒有抱持這種黨派的精神。有趣的是，正如美國1980年代以降，對白璧德重新產生若干興趣(Nevin, 1984; Schlesinger, 1986)，1970年代以降，中國的知識分子也重新發現梅光迪和《學衡》(侯健，1974；林麗月，1979；李賦寧、孫天義、蔡恒編，1990)。現在，似乎愈來愈有必要在陳獨秀與魯迅的激進主義和胡適的自由主義之外，將梅光迪和吳宓的文化保守主義，置於與五四新文化相同的論述結構裡(林麗月，1979：396-402；樂黛雲，1990：255，264-266)。

在結束我的反思之前，我想稍微談論胡適的新文化方案的另一部分——「整理國故」。本質上，中國傳統各方面的歷史研

究是浩瀚的領域，在此一領域中，爲了考慮到某些「國故」學者，實際上更有需要擴大新文化的概念。舉幾個例子便足以說明。普遍被認爲是最具「科學心靈」與原創性的上古史家王國維(1877-1927)，政治上效忠清廷，文化上則是極度守舊。重要的中古史家陳寅恪(1890-1969)，政治上與文化上皆爲保守主義者，終其一生未嘗以白話文寫作。他還直率地承認，自先秦以降，中國不只在科學，即使連哲學與藝術亦不如西方(吳學昭，1992：9-13)。中國佛學史權威湯用彤(1893-1964)，實際上是《學衡》的撰稿人，而且，一如陳寅恪，始終使用文言文作爲他的寫作文體。不用說，他們三人都不同情狹義與廣義的五四運動。但在國故領域，胡適對他們都推崇有加，也在他們身上找到同類的精神。雖說不總是如此，但有時也會有相互讚美之詞。我們如以界定五四的狹義且又嚴格的標準，諸如白話文、實證主義心態、反傳統主義、政治激進主義或自由主義、倫理相對主義、社會平均主義、個人主義等等，衡量國故學者，那麼勢必會把他們大部分且斷然是主要的人，排除在這時期的新文化之外。於是，新文化遺留下來的，會是一種意識形態衝突且思想極度貧乏的文字世界。

貝爾(Daniel Bell)曾描述自己爲「經濟學上的社會主義者，政治上的自由派，以及文化上的保守主義者」(Bell, 1978: xi)。我相信，可用類似的方式，當然，有非常多種可能的組合，可以用來形容很多五四時期中國知識分子的特徵。對不同的人而言，五四始終是、也仍舊是很多不同的事物。對我而言，根本上它是一個文化矛盾的年代，而定義上矛盾是多重面相的(multidimensional)，也是多重方向的(multidirectional)。我自己從不曾視它爲一種宛如

受歷史鐵則所統御、導致某一預定目的、單一且又連貫的運動。五四的知識分子似乎有他或她自己獨特之處，而且他們大部分迅速、有時還徹底地改變了心意。一如革命前的俄國知識分子，他們「可以是早晨的西化派，中午的親斯拉夫者(Slavophil)，以及晚餐後的批評家」(Greenfeld, 1992：270)，五四的知識分子，即使不是在幾天和幾星期之內，也能在幾個月的期間裡不斷移轉他的立場。當然，在廣義的五四運動中，或可含糊辨明若干較大的思想類型和某些理念模式。但是，整體而言，概括論斷這些類型和理念則是極端危險的。強森(Samuel Johnson)將文人的啓蒙運動共和國描述爲「心靈社群」(community of mind)的展現，因爲在那共和國裡有某種共同的核心(轉引自Gay, 1966: 39)。因此，當然可以談論「啓蒙運動方案」(MacIntyre, 1984: 117-118; Bernstein, 1992: 202-208)。相對照之下，五四的思想世界由很多變動的心靈社群所構成。於是，不僅有許多不斷變動又經常彼此衝突的五四方案，而且每一方案也有不同的版本。或許，對於五四所能作的最安全之概括論斷，勢必從多重面相性與多重方向性的角度來瞭解五四。



徵引書目

《哲學大辭典》（上海：辭書，1985）。

毛澤東

1969 《毛澤東選集》（北京：人民），共四冊。

何幹之

1947 《中國啓蒙運動史》（上海：生活）。

余英時

1976 〈文藝復興與人文思潮〉，收入氏著，《歷史與思想》（台北：聯經），頁305-37。

1984 《中國近代思想史上的胡適》（台北：聯經）。

1995 〈現代儒學　回顧　展望〉，《中國：社會　文化》10（6月）：135-179。

吳學昭

1992 《吳宓與陳寅恪》（北京：清華）。

李長之

1946 《迎中國的文藝復興》（上海：商務）。

李振聲

1995 〈敬畏歷史，尊重歷史〉，《讀書》（七月號），頁27。

李賦寧、孫天義、蔡恒編

1990 《第一屆吳宓學術討論會論文選集》（西安：陝西人民教育）。

李澤厚

1987 《中國現代思想史論》（北京：東方）。

周陽山編

1979 《五四與中國》（台北：時報文化）。

林麗月

1979　〈梅光迪與新文化運動〉，收入王榮祖編，《五四研究論文集》（台北：聯經），頁383-402。

侯外廬

1956　《中國早期啓蒙思想史》（北京：人民）。

侯　健

1974　《從文學革命到革命文學》（台北：中外文學月刊社）。

胡　適

〔1927〕1986a　《戴東原的哲學》（台北：遠流，再版）。

〔1939〕1986b　《胡適留學日記》（台北：遠流，再版），共四冊。

〔1930〕1986c　《胡適文選》（台北：遠流，再版）。

〔1924〕1986d　《我們的政治主張》（台北：遠流，再版）。

〔1970〕1986e　〈五四運動是青年愛國的運動〉，收入《胡適演講集》（台北：遠流，再版），冊二，頁133-34。

〔1970〕1986f　〈中國文藝復興運動〉，《胡適演講集》（台北：遠流，再版），冊一，頁178。

1990　《胡適的日記》（台北：遠流，再版），共十八冊，原始手稿照像複製，未標頁數。

耿雲志輯

1994　《胡適遺稿及秘藏書信》（合肥：黃山），共四十二冊。

高文華

1982　〈1935年前後北方局的情況〉，收入《中共黨史資料》（北京：中國中央黨校），頁184-88。

梁實秋

〔1963〕1969　《文學因緣》（香港：文藝書屋，再版）。

梁漱溟

〔1920〕1977　《東西文化及其哲學》（台北：問學，再版）。

陸　璀

1995　《晨星集》(北京：人民日報)。

傅斯年

1952　〈新潮之回顧與前瞻〉，收入《傅孟真先生集》(台北：台灣大學)，冊一(上篇，甲)，頁210-211。

傅樂成

1969　《傅孟真先生年譜》(台北：傳記文學社)。

馮友蘭

1984　《三松堂自序》(北京：三聯)。

溫源寧

〔1934〕1990　"Mr. Wu Mi: A Scholar and a Gentleman"(英文)，收入黃士坦編，《回憶吳宓先生》(西安：陝西人民)，頁24-28。

葉永烈

1990　《陳伯達》(香港：文化教育)。

樂黛雲

1990　〈世界文化對話中的中國現代保守主義〉，收入李賦寧、孫天義、蔡恒編，《第一屆吳宓學術討論會論文選集》(西安：陝西人民教育)，頁253-275。

魯　迅

1973　《魯迅全集》(北京：人民文學)，共二十冊。

Becker, Carl L.

1932　*The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers* (New Haven: Yale University Press).

Bernstein, Richard J.

1992　*The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity / Postmodernity* (Cambridge, Mass.: MIT Press).

Bell, Daniel.

1978 *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York: Basic Books).

Chow, Tse-tsung.

1960 *The May Fourth Movement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Fairbank, John K.

1982 *Chinabound: A Fifty year Memoir* (New York: Harper & Row).

Gay, Peter.

1966 *The Enlightenment: An Interpretation; The Rise of Modern Paganism* (New York: Knopf).

Greenfeld, Liah.

1992 *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Grieder, Jerome B.

1970 *Hu Shih and the Chinese Renaissance* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Hiley, David R., James F. Bohman and Richard Schusterman, eds.

1991 *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture* (Ithaca: Cornell University Press).

Hu Shih

1926 "The Renaissance in China." *Journal of the Royal Institute of International Affairs*, 5 (Nov.): 266-283.

1934 *The Chinese Renaissance* (Chicago: University of Chicago Press).

1960 "The Chinese Tradition and the Future." In *Sino-American Conference on Intellectual Cooperation: Report and Proceedings* (Seattle: University of Washington, Department of Publications and Printing), pp. 13-22.

Liang Ch'i-ch'ao.

1959 *Intellectual Trends in the Ch'ing Period*, Trans. by Immanuel C. Y. Hsu. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

MacIntyre, Alasdair C.

1984 *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd ed. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press).

Nevin, Thomas R.

1984 *Irving Babbitt: An Intellectual Study* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

Schlesinger, Arthur M., Jr.

1986 "Democracy and Leadership." In his *The Cycles of American History* (Boston: Houghton Mifflin Company), pp. 419-436.

Schwarcz, Vera.

1986 *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth of 1919* (Berkeley: University of California Press).

Yu Ying-shih

1993 "The Radicalization of China." *Daedalus*, 122. No. 2 (Spring): 125-50.





重訪五四：論五四思想的兩歧性

張　灝

從八〇年代以來，隨著海峽兩岸的政治形勢的丕變與「文化反思」的展開，「五四」又變成眾所矚目、議論紛紜的中心課題。可喜的是，這番討論已經逐漸走出一些如「反封建」、「反帝」等政治套語的牢籠。可惜的是：這些討論仍然時常陷入時下幾個熟悉觀念的窠臼——如民主、科學、民族主義與反傳統主義等。在大家的心目中，這幾個觀念似乎代表「五四」的核心思想。因此，它們構成了五四的基本形象。但是這形象是否可以涵蓋五四思想的全面？形象是否就是實質？不錯，五四思想在某一層次上，是環繞這幾個觀念而展開的。問題是：這幾個觀念都是意義相當抽象而浮泛。究竟「五四」時代的知識分子是如何瞭解它們？更重要的是，「五四」是由幾個思想內容不盡相同的運動所組成：1915年由陳獨秀創辦的《新青年》(原名《青年》，1916年改稱《新青年》)所發起的思想文化改造運動，1917年由胡適與

陳獨秀所倡導的新文學運動 1919年5月4日由學生示威遊行所引發的民族主義運動。就此而論，「五四」毫無疑問是一個多層多面的運動，有其複雜性。因此，今天要再認識五四，我們不能停滯在代表五四形象的幾個觀念。我們必須正視其複雜性，從多種層面去探討其實質。

我認爲要認識五四思想實質的複雜性，至少應從兩方面開始：第一是五四思想中的兩歧性；第二是五四和傳統思想的錯綜關係。對後者，近年來學者對之已迭有論述，此文主要是針對五四思想的兩歧性，略作分析。

什麼是五四思想的兩歧性？幾年前我在一篇討論五四新文化運動的文章裡曾有這樣一段話：「就思想而言，五四實在是一個矛盾的時代：表面上它是一個強調科學、推崇理性的時代，而實際上它卻是一個熱血沸騰、情緒激盪的時代；表面上五四是以西方啓蒙運動理性主義爲楷模，而骨子裡它卻帶有強烈的浪漫主義色彩。一方面，五四知識分子詛咒宗教，反對偶像；另一方面，他們卻極需偶像和信念來滿足他們內心的飢渴。一方面他們主張面對現實，『研究問題』；同時他們又急於找到一種主義，可以給他們一個簡單而『一網打盡』的答案，逃避時代問題的複雜性。」

這段話指出五四思想中一些對立發展的趨勢，就是我所謂的兩歧性。

一、理性主義與浪漫主義

「五四」是受了西方近代啓蒙運動極大的影響。因此，它的

思想中一個很重要成分就是以啓蒙運動爲源頭的理性主義。但不可忽略的是：五四思想也含有很強烈的浪漫主義。理性主義是強調理性的重要，浪漫主義卻是謳歌情感的激越。五四思想的一大特徵就在於這兩種趨向相反的思想，同時並存而互相糾纏、互相激盪，造成當時思想風雲中最詭譎歧異的一面。

五四的理性主義是最顯而易見的。因爲五四自始至終強調發揚科學是新文化運動的一個基本目的，而科學方法就是表現人類理性的唯一方式。胡適闡揚杜威的實用主義哲學與赫胥黎(Thomas Huxley)的進化論思想；陳獨秀所推崇的歐洲十九世紀的實證論及功利主義，以及《新潮雜志》上所介紹的新實證論都是反映這理性主義的趨向。

五四所謂的科學方法當然主要是指自然科學的一套方法。在歐洲啓蒙運動的影響之下，五四認爲這套方法不但可以用來瞭解社會人文現象，而且可以用以建立一個理性的人生與社會。但比較起來，五四對科學理性的信心猶超過啓蒙運動，因爲西方啓蒙運動思想裡面尚有對科學理性主義一些批判性的認識。康德(Immanuel Kant)和休謨(David Hume)所代表的理性主義都承認科學理性無從替人類的價值建立一個理性的標準。借用韋伯(Max Weber)的名詞，歐洲啓蒙運動多多少少認識科學只能建立功效理性，而非價值理性，但五四則缺少這份批判的認識，相信科學既可建立功效理性，又可建立價值理性。它既是人類客觀知識的保證，又是價值觀和人生觀的絕對標準。

不但如此，五四的理性主義承襲著啓蒙運動以來的趨勢，對於人類的前途，抱持高度的樂觀，認爲隨著理性的進展，人類可

以建立一個完美的社會。這一種烏托邦精神，但值得注意的是，五四的烏托邦精神，並不完全來自它的理性主義。另一個重要的來源是它的浪漫主義。

在五四的思想裡，浪漫主義的比重，不下於理性主義。五四的知識分子，面對著時代的動亂、民族的危亡和傳統的失落，很容易變得情感激越、心潮洶湧，造成浪漫主義孳生的溫床。五四新文學運動在當時應運而生，自然挾有強烈的浪漫精神。現代學者從周作人、梁實秋，到李歐梵，對五四思想的這一面都曾有所剖析。

就思想的淵源而論，五四的浪漫主義主要是受到歐洲十九世紀文學的衝擊，徐志摩對歐洲文學的浪漫主義，曾有這樣的刻劃：

> 「自我解放」與「自我意識」實現它們正式的誕生，從懺悔錄到法國革命，從法國革命到浪漫運動，從浪漫運動到尼采(與陀斯妥也夫斯基)，從尼采到哈代——在一百七十年間，我們看到人類衝動性的情感，脫離了理性的挾制，火焰地迸竄著，在這火炎裡激射出種種的運動和主義。

根據李歐梵和梁實秋的解釋，歐洲近代的這份浪漫主義精神，可以希臘神話中兩個神幻爲代表：戴阿尼斯(Dionysus)和普羅米修斯(Prometheus)。前者是指人的狂熱的肉體或精神愛，它象徵著浪漫主義所強調的激情和熱愛。就中國近代思想的發展而言，浪漫主義的情懷，並不始自五四時代，而是始自近代轉型時代(1895-1920)的初期。那時的知識分子領袖如譚嗣同和梁啓超，

他們的文字思想都常常閃爍著熾熱的情感。尤其是譚嗣同所代表的烈士精神就是這熾熱的愛的體現。五四沿襲這份浪漫情懷而加以光大，造成一個情感奔放、熱血沸騰的狂飆時代。陳獨秀拒斥基督教的神學和制度，而禮讚耶穌基督的十字架精神，李大釗歌頌青春、歡呼革命，都是激情和熱愛的表現。但是做爲五四浪漫精神的象徵，「戴阿尼斯」是遠不如「普羅米修斯」來得重要，後者是人的創造力的象徵，它意味著人的奮鬥進取精神。此處我們最好再借用德國思想家斯賓格勒(Oswald Spengler)對西方近代精神的刻劃，把普羅米修斯加上歐洲近代的浮士德精神(Faustus)，更能突出浪漫主義的意義，因爲浪漫主義不僅代表人力的奮鬥、進取和抗拒精神，而且認爲這種精神的發揮是一無限的過程，一種無止境的追求。總之，浪漫主義精神是不能缺少這無限感(sense of the infinite)。

這種無限奮進的精神，在近代轉型期的開端已經出現，梁啓超在1901年就是本此精神，寫下「世界無窮願無盡，海天寥廓立多時」的豪語，而他同年所寫的〈志未酬〉一詩也最可代表這份精神：

> 志未酬，志未酬，問君之志幾時酬？志亦無盡量，酬亦無盡時。世界進步靡有止期，我之希望亦靡有止期，眾生苦惱不斷如亂絲，我之悲憫亦不斷如亂絲，登高山復有高山，出瀛海更有瀛海，任龍騰虎躍以度此百年兮，所成就其能幾許？雖成少許，不敢自輕，不有少許兮，多許奚自生？但望前途之宏廓而寥遠兮，其孰能無感於余情？吁嗟乎男兒志兮天下事，但有進兮不有止，言志已酬便無志。

到了五四時期，這種浪漫精神更形充沛，激盪在時代的空氣裡，陳獨秀在《新青年》上強調「自覺之奮鬥」和「抵抗力」之重要，以及他與胡適之謳歌西方近代文明都含有他們對浪漫精神這一面的讚頌，例如胡適就曾引用英國詩人鄧內孫(Alfred Tennyson)的詩句，傳達出五四浪漫的豪情：

然而人的閱歷就像一座穹門，
從那裡露出那不曾走過的世界，
越走越遠，永遠望不到他的盡頭。
……
朋友們，來吧！
去尋一個更新的世界是不會太晚的。
……
用掉的精力固然不會回來了，剩下的還不少呢。
現在雖然不是從前那樣掀天動地的身手了，
然而我們畢竟還是我們，——
光陰與命運頹唐了幾分壯志！
終止不住那不老的雄心，
去努力，去探尋，去發現，
永不退讓，不屈服。

1916年，李大釗在《新青年》上發表〈青春〉一文，也是頌揚這無限奮進的精神。他認爲「今後人類之問題，民族之問題，非苟生殘存之問題，乃復活更生，回春再造之問題也。」什麼叫「復活更生，回春再造」？一言以蔽之，就是要實現他所謂的

「無盡之青春」，他說：

> 青年之自覺，在衝決過去歷史之網羅，破壞陳腐學說之囹圄，勿令僵屍枯骨，束縛現在活潑潑地之我，進而縱現在青春之我，撲殺過去青春之我，促今日青春之我，禪讓明日青春之我……青年循蹈乎此，本其理性，加以努力，進前而勿顧後，背黑暗而向光明，為世界進文明，為人類造幸福，以青春之我，創造青春之家庭，青春之國家，青春之民族，青春之人類，青春之地球，青春之宇宙……乘風破浪，迢迢乎遠矣。

值得注意的是：李大釗在這段激動的文字裡，提到「本其理性，加以努力」。但此處所謂的理性，已不是單純的理性。理性的後面是熾熱的情感，也可以說：「理性主義已爲浪漫主義所融攝，轉成一種對理性的宗教信念。這是一種弔詭性的思想發展。前面提到，理性主義本身已有造成高度的樂觀傾向。加上浪漫主義的浸灌，樂觀精神更形高張。其結果，五四變成一個烏托邦思想瀰漫的時代。

在李大釗的〈青春〉裡面，從傳統的「天人合一」思想出發，再吸收了西方理想主義對精神力量的無限肯定，他相信：個人憑著無限的意志力，不但自己可以進入「無盡的青春」，而且整個民族、世界、宇宙都可進入無盡的青春。是以這種理想主義精神與烏托邦的心態，李大釗迎接了蘇俄的十月革命。他相信這場大革命使人類進入一個「新紀元」，使人類「復活更生」。

徐志摩是五四新文學運動的健將，他的政治立場和李大釗很

有不同。但是他在五四後期寫的〈青年運動〉一文，卻和李大釗旗鼓相應。他說：

> 在葡萄叢中高歌歡舞的一種Dionysian madness，已經在時間的灰燼裡埋著，眞生命活潑的血液的循環已經被文明的毒質瘀住……所以我們要求的是「徹底的來過」；我們要為我們新的潔淨的靈魂造一個新的軀體，要為我們新的潔淨軀體造一個新的潔淨的靈魂，我們也要為這新的潔淨的靈魂與肉體造一個新的潔淨的生活——我們要求一個完全的再生。

由《新青年》的「回春再造」，到徐志摩此處所謂的「完全的再生」，是五四浪漫精神和烏托邦思想的自然發展。郭沫若在五四時代尚未完全皈依共產主義，是一個十足的浪漫主義文學家，1921年他發表了當時傳誦一時的新詩集——《女神》，把五四由浪漫精神轉化成的烏托邦思想發揮無遺；他在這本詩集裡唱出一個生命奮進的宇宙觀，熱情奔放的人生觀，而歸結到一個烏托邦主義的信念：舊的汙濁的世界就要毀滅，在這毀滅的灰燼上，一個新的光輝而溫暖的世界就要湧現。這就是他的長詩〈鳳凰涅槃〉的主旨。小說家巴金，成長於五四歲月，後來回憶他們的青少年時代，讀了《新青年》這些雜誌，如癡如狂，好像生活在他所謂的「夢的世界」。

很顯然的，「夢的世界」是一個信仰的世界。但是五四在理性主義的震盪之下，也是一個懷疑精神伸展的時代，這又造成五四思想兩歧性的另一面。

二、懷疑精神與「新宗教」

在五四時代，懷疑精神是與理性主義結伴而來的。蔣夢麟形容五四當時是「問題符號滿天飛」，便是指這懷疑精神的散布。五四兩員主將，胡適與陳獨秀都是提倡懷疑精神最力的人。胡適自稱影響他的一生思想最大的兩位思想家：一位是杜威；另一位就是歐洲十九世紀，以科學理性爲基礎，發揚懷疑精神的赫胥黎。根據這種懷疑精神，他提出「評判的態度」，而認爲這就是五四新文化運動的基本精神，1919年冬天，五四運動正值高潮，他特別發表〈新思潮〉一文，來強調這「評判的態度」。他說：

> 仔細說來，評判的態度含有幾種特別的要求：
>
> 1. 對於習俗相傳下來的制度風俗，要問：「這種制度現在還有存在的價值嗎？」
> 2. 對於古代遺傳下來的聖賢教訓，要問：「這句話在今日還是不錯嗎？」
> 3. 對於社會上糊塗公認的行為與信仰，都要問：「大家公認的，就不會錯了嗎？人家這樣做，我也該這樣做嗎？難道沒有別樣做法比這個更好、更有理、更有益的嗎？」
>
> 尼采說，現今時代是一個「重新估定一切價值」(transvaluation of all values)的時代，「重新評估一切價值」八個字便是評判的態度的最好解釋。

是這種「評判的態度」促使他整理國故，針砭傳統思想，攻擊各種宗教迷信；促使他勸當時人不要一窩蜂似地空談各種主義，而應該研究具體的問題；促使他要求一般人在日常生活時，要問爲什麼，避免盲從。這個「評判的的態度」，經胡適的宣揚，在當時造成很大的影響。

陳獨秀在這方面的影響，不下於胡適，《新青年》創辦的初期，正值當時爲孔教是否應由憲法規定爲國教而展開了爭辯，他曾寫了好幾篇文章極力抨擊宗教。他的理論根據，就是十九世紀法國思想家孔特(Auguste Comte)的實證論。他說：「孔特分人類進化爲三時代，第一曰：宗教迷信時代，第二曰：玄學幻想時代，第三曰：科學實證時代。」孔特這種觀點，他完全接受。因此，他認爲在現代的世界，一切宗教迷信和玄學幻想，都是偶像崇拜，應該淸除。他在〈偶像破壞論〉一文中曾有這樣的話：

> 天地間鬼神的存在，倘不能確實證明，一切宗教都是一種騙人的偶像；阿彌陀佛是騙人的；耶和華上帝也是騙人的；玉皇大帝也是騙人的；一切宗教家所尊重的、所崇拜的神佛仙鬼，都是無用騙人的偶像，都應該破壞！

照陳獨秀看來，不但這種「神佛仙鬼」的迷信應該打破，就是「世界上男子所受的一切勳位榮典，和我們中國女子的節孝牌坊，也算是一種偶像」。甚至他認爲「國家」這個觀念也是一種「騙人的偶像」，也需要破壞。

但是陳獨秀，和胡適一樣，不是一個徹底的懷疑論者，更不是一個虛無論者。他在〈偶像破壞論〉的末尾，說道：「此等虛

僞的偶像，倘不破壞，宇宙間實在的真理和吾人心坎兒裡徹底的信仰永遠不能合一。」可見他主張打破虛僞的偶像，主要是因爲不如此，則他無法找到「心坎兒裡徹底的信仰」，無法去發現「宇宙間實在的真理」，換言之，他要求偶像破壞是爲了追求他所謂的「真實的、合理的」信仰。

明乎此，我們可以瞭解爲什麼五四是一個懷疑的時代，也是一個信仰的時代；爲什麼郭沫若在他的詩集《女神》中說他既是一個偶像破壞者，又是一個偶像崇拜者。

五四的理性主義與懷疑精神是眾所周知的事實，也是不難瞭解的現象。但是五四之爲一個信仰的時代，卻是一個大家忽略的事實，也是一個比較費解的現象，需要我們對五四所處的「轉型時代」的危機意識作一些基本的分析。

所謂轉型時代是指甲午五四(1895-1920)大約二十五年的時間。在這一段時間裡，兩種思想危機開始湧現。一方面是民族救亡的危機意識。從甲午到五四，中國的政治秩序由一個大一統的帝國瓦解爲軍閥的割據，國家名存而實亡。同時，外來的侵略在這二十五年間，也進入空前的升級；由以往間歇性的列強侵略變成連續性的侵略。中國被瓜分成殖民地的危險，迫在眉睫。這內外交織的民族危機變成知識分子迫切的關懷：他們急需一套思想和信仰來作爲共識和共信的基礎，以認識方向，團結意志。

除了這種由民族危亡所造成的政治危機意識，我們尚需認識中國知識分子在轉型時期所經歷的另一種危機感。這種危機感是來自當時的「取向危機」。所謂「取向危機」是由三種危機意識所凝聚成的。最重要的危機意識是導源於儒家傳統的核心思想的

解紐。此處的核心思想是指儒家價值觀的基本結構和以天人合一爲本位的宇宙觀的思想組合。儘管在這核心結構解體之後，儒家的個別價值，如仁、義、禮、智和忠、孝、節、義，仍然有意無意地對行爲有其影響力和控制性。但是由這些個別價值組成的基本價值模式如修身、經世、三綱等，則已受到嚴重的侵蝕而逐漸失去其威信與效用。這種思想解紐所產生最直接的後果是基本價值取向的動搖。間接的後果是文化認同取向和終極意義取向的失落。要領會這兩種取向失落的嚴重性，我們必須記住：中國傳統文化，與任何其他的文化一樣，自己構成一個「精神的意義世界」(universe of meaning)。在這意義世界裡面，儒家的基本價值觀和宇宙觀，一方面供給我們日常行爲和判斷的道德準繩，同時也構成一組指標系統，不但替我們相對於世界其他的國家和社群的文化作自我定位，而且也使我們對宇宙和人生有一全面的解釋，從而在這架構內，認識生命的方向和意義。因此，當支撐這「意義世界」的基本價值觀和宇宙觀解紐時，文化認同取向和終極意義取向也會因此錯亂而失效，造成精神上的空虛失落與情緒上的徬徨無主。

上面我簡要地說明了「取向危機」的形成及其意義。這個「取向危機」是在轉型時期逐漸顯現，至五四而達於高峰。因此，五四的知識分子，是面對著雙重的危機：一方面是政治秩序的危機；另一方面是「取向秩序」的危機。在這雙重危機的壓力之下，他們是急切地追求新的價值觀和宇宙觀，一言以蔽之，新的信仰。

就信仰的追求而論，五四的思想可以說是形形色色，紛然雜

陳，從無政府主義、基爾特社會主義、托爾斯泰的理想主義、馬克思社會主義到自由主義；這些信仰，內容雖是龐雜，卻有兩個共同的傾向：一個就是前面提到的烏托邦主義；另一個，無以名之、名之曰：人本主義的「新宗教」。

這種「新宗教」，周作人在當時就看出五四思想有這方面的傾向。1920年，他給少年中國學會講演「新文學的要求」，結尾處有這樣幾句話：「這新時代的文學家，是偶像破壞者，但他還有他的新宗教——人道主義的理想是他的信仰，人類的意志便是他的神。」

五四的人道主義來源很駁雜，從歐洲文藝復興以來的人文主義到巴枯寧、克魯泡特金等人的無政府主義，乃至基督教和傳統儒家的道德理想都有影響。重要的是：周作人認為五四的人道主義是一種宗教信仰，稱之為「新宗教」。他這個體認和觀察，衡之五四當時幾位主將的思想成分，是相當有洞見的。

首先，就周作人本人而論，他和他哥哥魯迅在當時都很受日本無政府主義思想家武者小路的思想影響，他特別醉心於武者小路實篤的烏托邦式的「新村主義」。他在晚年所寫的回憶錄《知堂回想錄》裡面，就曾說新村主義是一種宗教性的信仰：「這『新村』的理想裡面，確實包含著宗教的分子，不過所信奉的不是任何一派的上帝，而是所謂人類，反正是空虛的一個概念，與神也相差無幾了。」

胡適是一個人道主義者，也是一個服膺杜威的實驗主義哲學的學者。但他的人道主義信仰卻不是來自實驗主義；因為後者只是教他如何思想和解決問題的一套方法，本身不含有，也無法貞

定任何一組特定的價值信仰。他的人道主義主要還是來自東西的人文傳統；其最突出的部分，當然是受西方近代人文主義影響極深的個人主義。但胡適的個人主義卻是以強烈的社會意識爲前提，而這社會意識卻是與中國古老傳統中的一種人文宗教有極深的關係。

這種人文宗教，按照胡適的解釋，是建築在一個很獨特的「不朽」觀念上。此所謂不朽，不是指靈魂不朽，而是指「社會不朽」，或者「大我不朽」。這種不朽論，是根據中國古老傳統裡的「三不朽」的觀念，所謂「三不朽」是指立德、立功、立言。人死之後，他的靈魂或「神」也隨之俱滅，但是「個人的一切功德罪惡，一切言語行事，無論大小好壞，一一都留下一些影響，在那個『大我』之中，一一都與這永遠不朽的『大我』一同永垂不朽」。

胡適認爲中國傳統的祖先崇拜，和「默示」的宗教、神權的宗教、崇拜偶像的宗教一樣，都是「神道設教，見神見鬼」的宗教，在現代已無法發生效力，不能制裁人的行爲，所以他提出「大我的不朽」的觀念作爲他自己的宗教信仰，他說：「『我這個現在的小我』，對於那永遠不朽的『大我』的無窮過去，須負重大的責任；對於那永遠不朽的『大我』的無窮未來，也須負重大的責任。我須要時時想著，我應該如何努力利用現在的『小我』，方才可以不辜負了那『大我』的無窮過去，方才可以不遺害那『大我』的無窮未來？」

很顯然的，胡適的個人主義是他人道主義的一部分，而他的人道主義是含有很濃厚的人文宗教意識。

陳獨秀在他變成馬克思信徒以前，也是一個人道主義者，而他的人道主義也是帶有很強的宗教性。他也談「新宗教」。他在五四時期對基督教前後態度的改變很能反映這種宗教性。

前面提到他在1918年夏天發表的〈偶像破壞論〉已表示反對基督教，其實他早在1917年的夏天即在《新青年》上分兩期發表長文——〈科學與基督教〉，猛烈抨擊基督教，認爲後者阻礙科學發展，是人類文明進步的障礙，但是他的態度很快就變了。在1920年2月出版的《新青年》上面，他發表了〈基督教與中國人〉一文。在這篇文章裡，他一反以前對基督教的蔑視態度，而肯定了基督教。他肯定的理由，不是基督教的神學，更不是其儀式，而是因爲基督教是他所謂的「愛的宗教」　因爲「基督教底根本教義只是信與愛，其他都是枝葉」。這「愛的宗教」充分表現於「耶穌崇高的、偉大的人格和摯烈深厚的情感」。他強調這種人格和情感代表三種精神　「崇高的犧牲精神」、「偉大的寬恕精神」、「平等的博愛精神」。

重要的是：陳獨秀在當時不僅對基督教改變態度，而且對整個宗教有一番重估，他重估的理由是：人的生命，在「知識的理性」之外，還有「本能上的感情行動」。他說：「知識和本能倘不相並發達，人不能算人間性完全發達。」發展理性，當然要靠科學，可是要淨化和美化感情，則宗教的重要性極大。

因此，在五四的後期，曾經有一段時間，陳獨秀已不視宗教爲迷信和偶像崇拜。對於他而言，宗教反映人的生命中所不可少的「超物質的衝動」。可是，照他看來，這種衝動有兩種表現方式：一種是東方倫理式的；另一種是基督教所代表的，著重「美

的宗教的純情感」。換而言之，東方的宗教是偏重外在的、形式的情感表現，而基督教則是偏重於內在的、「純情感」的表現。他認爲中國所需要的就是這種以內在精神情感爲本位的「愛的宗教」，才能「將我們從墮落在冷酷、黑暗、汙濁坑中救起」。

陳獨秀這些肯定宗教的主張都發表在1920年的春夏以前，也就是說，在陳獨秀接受馬列思想以前，他方思想曾經有很強烈的宗教傾向。這些宗教傾向，並不僅是因爲他根據社會功能的需要而認識宗教的重要性，而且也是發自他內心的宗教情感。1919年，他因五四運動牽連入獄，出獄時寫了一首長詩——〈答半農的D詩〉很能表現他這份宗教情感。

這首詩的一大半是抒寫他如何憧憬一個以愛和關切爲基礎，沒有權威等別，也沒有階段和種族畛域的大同社會。末了，在強調人與人之間是多麼需要互相照顧和支持之後，他是這樣結束他的長詩：

> 倘若沒有他們(其他人的照顧和支持)我要受何等苦況！
> 為了感謝他們的恩情，我的會哭會笑底心情，更覺得暗地裡滋長。
> 什麼是神？他有這般力量？
> 有人說：神底恩情，力量，更大，他能賜你光明！
> 當眞！當眞！
> 天上沒了星星！
> 風號，雨淋，
> 黑暗包著世界，何等淒清！
> 為了光明，去求眞神，

見了光明，心更不寧，

辭別眞神，回到故處，

愛我的，我愛的姊妹弟兄們，還在背著太陽那黑的方面受苦。

他們不能與我同來，我們便到那裡和他們同住。

這裡所表現的顯然是一種宗教的情懷。這世界是有神的，神可以爲我們帶來光明，但愛更重要，爲了愛，他情願捨棄光明，「辭別真神，回到故處」，去世界上的弟兄姐妹在背著陽光的黑暗處一起受苦。這是耶穌基督的博愛精神，大乘佛教的菩薩精神，也就是他們所謂的「愛的宗教」。

陳獨秀這種「愛的宗教」很容易使人聯想到孔特的「人道的宗教」(Religion of Humanity)。前面提到，孔特的實證主義曾對陳獨秀的思想產生過很大的影響。他和陳獨秀一樣相信科學是人類進步的基本原動力。可是在科學日昌、文明日進的人類社會裡，人的情感並不因此減退，仍有其不可或缺的重要性。照他看來，爲了淨化與凝合人類的情感，宗教有其必要的功能。因此，孔特認爲人類雖然進化到歷史最後的「實證思想時代」(Positive Age)，雖然已超越神學和形上學思想的牢籠，但是人的宗教性，因爲植基於人類的情感，無法超越。可是，表達宗教情感的方式，卻不能像從前那樣迷信神，崇拜偶像；而只能崇拜人類的愛的理想，或者崇拜孔特所謂的「利他主義」(altruism)，這就是他所謂的「人道主義宗教」。

陳獨秀的「愛的宗教」，在精神上很類似孔特的「人道宗教」，這種信仰在西方近代思潮裡頗具影響力。因此，它在五四

思想裡出現，是很可理解的。但是「人道主義」宗教，在五四時代，尚以其他的形式出現。例如托爾斯泰(Leo Tolstoy)和泰戈爾(Tagore)的思想，在五四時期，也曾風靡一時，他們的思想和孔特雖有顯著的不同，但是他們各以獨特的方式，表現人道主義的信仰。托爾斯泰的人道主義，是淵源於基督教《新約》的福音思想。他認爲只有耶穌基督所代表的無私的愛，才能拯救人生，改造社會。泰戈爾的思想植基於古印度教的泛神論，他吸收了《奧義書》(*Upanishads*)和《神贊》(*Bhagavad gita*)裡面人神一體、人我交融的哲學，用詩的語言，對生命加以肯定和禮讚。兩人的思想，雖各有淵源，但都代表一種「愛的宗教」。

宗白華在五四後期曾任新文學重鎮——《上海時事新報》副刊「學燈」的編輯，在五四文壇上也曾相當活躍。他當時受了泰戈爾的影響，寫了一首叫〈信仰〉的小詩，很能傳達五四的人道主義信仰的另一面：

紅日出生時
我心中開了信仰之花：
我信仰太陽
如我的父！
我信仰月亮
如我的母！
我信仰眾星
如我的兄弟！
我信仰萬花
如我的姊妹！

我信仰流雲

如我的友！

我信仰音樂

如我的愛！

我信仰

一切都是神

我信仰

我也是神！

最後這一句「我信仰我也是神」是表達古婆羅門教泛神論的觀念：每一個人的靈魂深處都有一精神的真我，這精神的真我就是神的寄生。但是在五四當時的思想氣氛之中，這種含有超越意識的精神思想，卻往往被理解爲對「自然人」的光耀和神化。誠如周作人所說：「人的意志就是神」代表五四「新宗教」的另一重要特徵。

我在前面討論五四的浪漫主義時，已提到五四有「普羅米修斯」和「浮士德」的精神，強調人有無限向上奮進和追求的意志。就這一點而言，五四的浪漫精神不僅不與理性主義相牴觸，反而相輔相成。許多西方現代史家都曾指出：西方啓蒙運動，鑒於近世科學的輝煌成就，對人類的理性產生無限的自信，因此相信：人的理性可以無盡的發揮，人定可以勝天，世界可以徹底改造。西方思想家卡爾·貝克(Carl Becker)，即曾指出，西方十八世紀的理性主義，表面上是反中世紀對天國的信仰，但骨子裡仍然承襲這一信仰而加以「人間化」，產生「人間天國」的自信。貝克之論，容有誇大偏頗之處，招致晚近史家甚多之抨擊。但不

可否認，自啓蒙運動以來，因科學理性所產生的樂觀精神，瀰漫西方近世思想，特別是杜哥特(Turgot)、康多賽(Condorcet)、聖西蒙(Saint-Simon)下至孔特這一思想傳承，視科技理性爲歷史進步的原動力，終至造成科學主義，其突出人的自信與樂觀，與浪漫主義時有異曲同功之效，影響五四思想至深且巨。

總之，五四在西方啓蒙運動和浪漫主義的雙重影響之下，對迷信神力和神權的傳統文化，產生反動，因而強調回歸人的自主性。但是這種「人化」的趨勢走到極端，往往不自覺地流爲人的神化的傾向。前面提到胡適在五四以後曾寫過一篇文章叫〈我們對於西洋近代文化的態度〉，很能表現五四以來，新文化運動中「人的神化」的精神趨向。

在這篇文章裡，胡適首先指出西方文明不只是物質文明發達，而且精神文明也發達。更重要的是：西方近代的精神文明也有他所謂的「新宗教」。他說：「這個新宗教的第一特色是他的理智化。近世文明仗著科學的武器，開闢了許多新世界，發現了無數新真理，征服了自然界的無數勢力，叫電氣趕車，叫『以太』送信，真個作出種種動地掀天的大事業來。人類的能力的發展使他漸漸增加對於自己的信仰心，漸漸把向來信天安命的心理變成信任人類自己的心理。所以這個新宗教的第二特色是他的人化。」

他又說：

> 從前人類受自然的支配……現代的人便不同了。人的智力征服了自然界的無數質力，上可以飛行無礙，下可以潛到海底，遠可以窺算星辰，近可以觀察極微。這兩隻手一個

大腦的動物——人——已成了世界的主人翁，他不能不尊重自己了。一個少年的革命詩人曾這樣的歌唱：

我獨自奮鬥，勝敗我獨自承當。

我用不著誰來放我自由

我用不著什麼耶穌基督

妄想他能替我贖罪替我死。

這是現代人化的宗教，信任天不如信任人，靠上帝不如靠自己。我們現在不妄想什麼天堂天國了，我們要在這個世界上建造「人的樂國」，我們不妄想做不死的神仙了，我們要在這個世界上做個活潑健全的人。我們不要妄想什麼四禪定六神通了，我們要在這個世界上做個有聰明智慧，可以戡天縮地的人，我們也許不輕易信仰上帝的萬能了，我們卻信仰科學的方法是萬能的，人的將來是不可限量的……這是近世宗教的人化。

最後，胡適對西方近世文明曾作了這樣的總結：「他在宗教道德的方面，推翻了迷信的宗教，建立合理的信仰；打倒了神權，建立人化的宗教；拋棄了那不可知的天堂淨土，努力建立『人的樂國』、『人的天堂』。」

胡適是崇拜西方近代文明的，他對西方文化這一番闡釋，不啻是反映了他個人的嚮往，同時也反映了五四思想的企向。很顯然的，他所描述的「宗教的人化」，已有變成「人的神化」的趨勢。這種趨勢，就五四以後的思想上發展而論，是有其危險性的。因爲人一旦神化，可能出現幾種現象：就人的理想而言，人的神化很容易產生烏托邦的幻想，相信「人世的天堂」，指日可

期，終而掀起政治狂熱，造成政治宗教，可以禍國殃民！可以流毒寰宇，謂予不信，請看「共產主義天堂」的熱望曾給二十世紀帶來多少大小政治悲劇！就人的群體而言，人的神化會造成群體意志的絕對化，如「無產階級專政」，如「民族意志至上」，可以使絕對和獨斷的精神氾濫成災，千萬人頭落地；就個人的意志而言，英雄豪傑，在這種「神化」的醺迷之下，可以變成魔鬼巨靈，殷鑑不遠，只要看毛澤東這一生的思想人格的變化。此處我們必須記住，五四時代，青年的毛澤東，在「宗教的人化」的薰習下，曾說過這樣極有預言性的話：「服從神，何不服從己，己即神也。」整整半個世紀後，文化大革命爆發，1966年8月18日的凌晨，毛澤東登上北京天安門，接受百萬紅衛兵的膜拜，一時紅旗似海，歡呼雷動，毛澤東當年「己即神也」那句話是真的應驗了。

這種人的「神化」，當然是五四人本主義宗教的極端化。因爲一般人常常忽略這極端化的危險性，故特別在此指出。不可忘記的是，同樣的五四人本主義也產生了蔣夢麟所看到的「問題符號滿天飛」以及胡適所謂的「評判態度」和懷疑精神，五四的弔詭就在此！

三、個人主義與群體意識

前面指出，五四是「轉型時代」思想變化的高潮，轉型時代一開始就有一個特徵，那就是個人主義與群體意識相伴而來的雙重傾向。「轉型時代」的初期，康有爲提出「破除九界」的要

求；譚嗣同喊出「衝決網羅」的口號。他們的理想一方面當然是要求個人從傳統的種種束縛解放出來；同時他們也希望個人完全融化在一個以愛爲基礎的大同社會裡面。當時梁啓超的思想發展和康、譚頗有不同，但是就上面指出的雙重傾向而言，他的思想也不例外：例如他在風靡一時的〈新民說〉裡，就是一方面要求個人從傳統的精神羈絆中解放出來；另一方面他也要求個人徹底融化於民族國家的有機體裡。「五四思想」是否也有這樣雙重傾向？

無可否認，個人解放是五四宣揚民主自由思想的最突出的特徵。《新青年》在1917年特別連出兩期專號，彰顯易卜生主義，在當時思想界產生極大的震撼。僅此就足可顯示個人主義在五四思想的特殊地位。但是，從深一層去看，個人主義，在五四思想界絕不是一枝獨秀，上面指出的雙重傾向依然存在。

李澤厚先生曾以「救亡」與「啓蒙」的雙重奏來解釋中國近代知識分子所面臨的一個困境，極具洞見。他這兩個觀念也多少指涉到群體意識與個人主義的雙重傾向。問題是：以「救亡」這個觀念來代表群體意識，似嫌狹窄，因爲「救亡」普通指民族主義，而五四的「群體意識」不僅來自民族主義；它也來自以社會爲本位，以有機體爲模式的集體心態。從康有爲和譚嗣同的大同的觀念到五四無政府主義和社會主義都多少含有這種集體主義心態，而這些思想，卻與民族主義毫無關係。因此，討論五四的群體意識絕不能僅限於民族救亡和國家富強等觀念。

群體意識在五四早期的幾位領袖的思想裡已經出現。就以陳獨秀爲例，他在五四後期，接受社會主義，思想當然是以群體意

識為主，但不可忽略的是：他在五四初期，極力提倡個人主義的時候，他所發表的文字也時時隱含一些群體意識。

例如1915年，他發表〈東西民族根本思想之差異〉，極力頌揚西方文明，認為西方文化的一大特色和優點就是：西洋民族以個人為本位。但是1916年，他在〈人生真義〉裡面透露：他的個人主義是摻雜著一些群體意識。一方面，他在這篇文章裡強調：「社會的文明幸福，是個人造成的，也是個人應該享受的。」「社會是個人集成的，除去個人，便沒有社會；所以個人的意志和快樂是應該尊重的。」這幾句話代表十足的個人主義思想。另一方面，他也說：「人生在世，個人是生滅無常的，社會是真實的存在。」「社會是個人的總壽命，社會解散，個人死後便沒有連續的記憶和知覺」，「個人之在社會好像細胞之在人身，生滅無常，新陳代謝，本是理所當然，絲毫不足恐怖。」這些觀點又很近乎社會有機體的思想，意味著群體為主、個人為輔的觀念。

這種群體意識也蘊含在他後來所寫的〈自殺論〉裡面。在這篇文章裡，他不僅分析自殺的種類和成因，而且提出他反對自殺的生命觀：「我們的個體生命，乃是無空間時間區別的全體生命大流中底一滴；自性和非自性，我相和非我相，在這永續轉變不斷的大流中，本來是合成一片，永遠同時存在，只有轉變，未嘗生死，永不斷滅。如其說人生是空是幻，不如說分別人我是空是幻；如其說一切皆空，不如說一切皆有；如其說『無我』，不如說『自我擴大』。物質的自我擴大是子孫、民族、人類；精神的自我擴大是歷史。」

陳獨秀這一段話，很像傳統宋明儒者駁斥佛家空觀的論調：

宇宙不是空相，而是實有，但宇宙的實有是那全體生命的大流，而非代表個體生命的人我。所以他要肯定的不是那個別的自我，而是那可代表「物質的自我擴大」的「子孫、民族和人類」，與代表「精神的自我擴大」的歷史，在這種宇宙觀和生命觀裡面，群體意識是呼之欲出。

陳獨秀在寫〈自殺論〉的同時，發表了一篇〈歡迎湖南人民精神〉，在這篇文章裡，群體意識有更強烈的流露。他說：「個人的生命最長不過百年，或長或短，不算什麼大問題，因爲他不是真生命。大問題是什麼？真生命是什麼？真生命是個人在社會上的永遠生命，這種永遠不朽的生命，乃是個人一生底大問題。」他又說：「Oliver Schreiner夫人底小說有幾句話：『你見過蝗蟲，牠怎樣渡河麼？第一個走下水邊，被水沖去了，於是第二個又來，於是第三個，於是第四個，前後，牠們的死骸堆積起來，成了一座橋，其餘的便過去了。』那過去底人不是我們的真生命，那座橋才是我們的真生命，永遠的生命！因爲過去底人連腳迹亦不曾留下，只有這橋留下永遠紀念底價值。」

這裡所表現的強烈的群體意識和陳獨秀所頌揚的西方個人主義，適成鮮明的對比，但是二者卻弔詭地並存於他的早期思想。

就此處所謂的雙重傾向而言，胡適的思想發展是一個更有意義的例子。他在五四的主將裡面，是受西方思想影響最深的一位。他在美國受過長期的高等教育，不但浸沈於杜威的自由主義思想，而且對英美式的個人主義，在精神上有真正的契入。他所寫的〈易卜生主義〉可以說是五四早期，宣揚西方個人主義最傾動一時的文章，然而胡適的個人主義中也摻雜著濃厚的社會意

識。這社會意識，誠如他說，一部分來自杜威自由主義的淑世精神；但一部分也來自他以中國傳統思想為基礎所闡發的群體意識。前文論及，胡適的宗教信仰是他所謂的「社會不朽論」。他認為個人死後，可以不朽。但不是靈魂不朽，因為他不相信有個人靈魂這種東西。他所謂的「不朽」，是指個人在世的思想言行對社會所產生的各種正負影響。社會是不朽的，因此，個人也可以因社會的不朽而不朽。

胡適這種社會不朽論蘊涵一種與個人主義相反的群體意識。因為西方個人主義是建築在一個前提上，那就是個人本身要有終極的價值。而胡適的不朽觀近乎社會有機論，只認為個人的價值在於是否能對社會群體有所貢獻；也就是說個人只有在作為社會的一個成員時，才有價值，個人本身並無獨立而終極的價值。這裡必須指出的是：他的社會不朽論是發表於他在1919年春天寫的〈不朽——我的宗教〉一文。這篇文章，胡適後來強調，是一篇可以代表他的基本思想的重要文字。因此，「社會不朽論」所蘊涵的群體意識，就胡適的整個思想架構而言，其意義是可以與他當時所極力提倡的個人主義相提並論的。

胡適與陳獨秀的思想發展反映個人主義與群體意識的兩歧性，已在五四初期出現。五四後期，學生運動展開，民族主義白熱化。同時，馬列主義也開始大規模地散布。群體意識因此激增。個人主義，相形之下，大為減色。但無論如何，在以胡適為代表的思想中，個人主義仍然有其重要性。因此在整個五四時代，個人主義與群體意識的對立之勢，雖有盈虛消長，卻始終存在，構成五四思潮的重要一面。

四、民族主義與世界主義

五四與民族主義的關係相當微妙。一方面，民族主義自甲午以後，開始在中國知識分子中間大規模地散布，至五四而進入一個新高潮。另一方面，就新文化運動的主要刊物——《新青年》而論，民族主義的聲浪卻相當的低沈。不錯，《新青年》裡面不乏愛國主義的聲音。但是，以中國當時的國勢環境而論，幾乎每一個知識分子都多多少少是一個愛國主義者。即令陳獨秀，當時深感愛國主義的情緒會干擾中國人的思想自覺和啓蒙，也不得不承認他在原則上贊成愛國主義。可是，民族主義有別於愛國主義，前者是指以民族國家爲終極社群與終極關懷的思想與情緒。就此而言，我們很難說，五四的思想空氣是受民族主義的全面籠罩。因爲，刻意超越民族意識的世界主義，也是五四新思潮的一個特色。以五四的思想背景而論，這種世界主義的出現也並非不可理解的。首先，五四的領導人物都是受過極深的傳統教育，而傳統思想的基本成分，如儒、佛、道三家思想都是以天下爲視野，人類爲關懷，因此也都是以世界主義爲主趨的。同時，五四時代發生影響的國際思想人物如杜威、羅素、馬克思、托爾斯泰、泰戈爾等，他們的思想多半是傾向國際主義或世界主義的。因此五四的幾位思想主將有超越民族主義的傾向是不足爲怪的。胡適受了當時英美自由主義的影響，對於民族主義的流弊是相當敏感的。此外，他當時認爲中國的基本問題在於文化的陳舊潰爛，因此，有二十年不談政治的誓言，以專心於文化改進。所以

胡適是位愛國主義者，卻不能算是民族主義的信徒。

陳獨秀對於民族主義，更是有露骨的反感。上文提到他在《新青年》雜誌上指出國家也可以是偶像崇拜的對象，他說：「國家是個什麼？……我老實說一句，國家也是一種偶像。一個國家，乃是一種或數種人民集合起來，占據一塊土地，假定的名稱；若除去人民，單剩一塊地，便不見國家在那裡，便不知國家是什麼。可見國家也不過是一種騙人的偶像，他本身亦無什麼真實能力。現在的人所以要保存這種偶像的緣故，不過是藉此對內擁護貴族財主的權利，對外侵害弱國小的權利罷了。世界上有了什麼國家，才有什麼國際競爭；現在歐洲的戰爭殺人如麻，就是這種偶像在那裡作怪。我想各國的人民若是漸漸都明白世界大同的真理和真正和平的幸福，這種偶像就自然毫無用處了。但是世界上多數的人，若不明白他是一種偶像，而且不明白這種偶像的害處，那大同和平的光明，恐怕不會照到我們眼裡來。」

陳獨秀在這裡提到了「世界大同的真理」，不能僅僅視爲他的烏托邦幻想。前面提到，他在當時相信一種愛的宗教。這種信念，不僅來自他本於社會功利主義對宗教的認識，也本於他內心深處的情感需要。基於這種信念，他認爲民族與國家的畛域是不需要的。前面提到，他於1919年從獄中出來，有〈答半農的D詩〉，其中一段很能表現這超越民族主義的大同理想：

> 弟兄們！姊妹們！
>
> 我們對於世上同類的姊妹弟兄們，都不可彼界此疆，怨張怪李。
>
> 我們說的話不大相同，穿的衣服很不一致，有些弟兄底容

貌，更是稀奇，各信各的神，各有各的脾氣，但這自然會哭會笑的同情心，會把我們連成一氣。

連成一氣，何等平安，親密！

為什麼彼界此疆，怨張怪李。

這種以愛為出發點的大同理想，在五四時代，並非例外。當時各種無政府主義和政治理想主義，特別是托爾斯泰和克魯泡特金的理想，甚為風靡。這些思想裏面都多多少少含有陳獨秀所謂的「愛的宗教」。

即令是李大釗，西方學者如邁斯勒(Maurice Meisner)特別強調他的思想中的民族主義傾向，我們若仔細檢查他在五四早期(也就是說在他皈依馬克思主義之前)的文字，也不能把他單純地視為一個民族主義信徒。不錯，他突出了「青春中華」的觀念；但他也憧憬「青春世界」、「青春人類」。當他以「回春再造，復活更生」為前提，歡呼一個「新紀元」的來到，這個「新紀元」，並不僅指中華民族的新紀元，也指全人類的新紀元。當俄國的十月革命成功的消息傳來時，他在五四主將裏面，是最受激動、最早響應的一位。他相信，這革命和「法國大革命」一樣，是代表人類解放的「新紀元」的來到。這是一個世界主義的信念，而非民族主義的信念。

五四的世界主義，不僅反映於陳獨秀的「愛的宗教」，也表現於周作人的〈人的文學〉。周作人是於1918年底，在《新青年》五卷六號上，發表這篇文章，據說當時這篇文章，就被胡適捧為「關於改革文學內容的一篇最重要宣言」。周氏繼這篇文章之後，又寫了一系列類似的文章。在這些文章裏，他提出了「人

性的文學」、「人生的文學」、「人道主義」的文學等口號和主張。歸納起來，他的這些主張，誠如他說，不外兩點：「一、文學是人性的，不是獸性的，也不是神性的；二、文學是人類的，也是個人的，卻不是種族的、國家的、鄉土及家族的。」很顯然，周氏的「人的文學」觀念是發自他的人本主義信念，而後者是以世界意識爲前提。本著這個前提，「人的文學」是要求發掘普遍的人性，探討「理想的人性」，用周作人當時的話：「重新要發現人，去闢人荒！」

這種文學要求顯然不是五四以後新文學發展之所趨。大多數的新文學作品，是被夏志清先生所謂的「感時憂國」的胸懷所籠罩。然而，我們今天迴視「五四」當年的文學理念，卻不能完全透過這種狹窄的視野，以致忽忘當時「放眼世界，關懷人類」的理想！

此處，我無意誇大五四的世界主義。我只是希望，我們今天對五四思想的再認，不要太受民族主義觀點的牢籠。我所要強調的是：五四思想的氛圍是受到各方的氣壓的衝擊。世界主義與民族主義，伴著理性主義與浪漫主義、懷疑精神與宗教精神、個人主義與群體意識，都在那裏迴旋激盪，造成當時五光十色、撲朔迷離的思想氣氛。

上面我對五四思想的兩歧性作了初步探討，這些探討，除了展示五四思想的複雜性之外，還有幾點意義，值得在此特別指出。

首先，認爲五四思想中的兩歧性可以幫助我們瞭解五四以

來，中國文化思想出現一些詭譎歧異的發展。例如從五四開始，民主自由幾乎是每一個政治和文化運動的共同要求。但是環繞這兩個理念，各種烏托邦式的思想，使中國人對民主自由的瞭解，常常如霧裡看花，很難落實。科學與理性也是五四以來中國知識分子的共識和共信。可是迷信偶像和崇拜權威並未因此減少；相反地，政治宗教卻是長時期的籠罩中國，而各種造神運動，更是層出不窮，這些現象，就五四的思想背景而言，是很可以理解的。

同時，中國現代知識分子所面臨的一些思想困境，也和五四思想的兩歧性很有關聯。前面提到李澤厚所指出的啓蒙與救亡兩個近代思想主題，其在思想上所造成的困境，就很可以從群體意識與個人主義、和民族主義與世界主義所引發的思想兩歧性，去得到進一步的瞭解。一方面，我們的社會需要群體的凝合，另一方面，需要個人的解放。一方面，我們的國家需要對外提高防範和警覺，強調群體的自我意識；另一方面，文化發展需要破除畛域，增強群體對外的開放性和涵融性。誰能否認這些不同方面的要求，在現代中國現實環境中，是很難實現的兩難困境？

但是，從另一個角度看來，這些兩歧性的發展，也正反映五四思想的開闊性和豐富性。因爲，兩歧性代表五四思想朝著不同甚至對立的方向發展，顯示五四的思想遺產中有多元性和辯證性發展的契機和挑戰。就以個人主義與群體意識的兩歧性而論，今天中國知識分子，經過專制集體主義的長期籠罩，自然對群體意識有反感。但是，我們是否可以因此走向另一極端，無條件地認可個人主義？此處，我們必須留心現代西方學者在這方面所作的

研究，對個人主義在現代化社會所能產生的流弊，有所警覺。因此，面對五四思想中個人主義與群體意識的兩歧性，我們應該避免徘徊於顧此失彼的兩極端，而正視其雙重的挑戰，以求在思想中如何調和平衡這兩種對立的理念。

再就民族主義與世界主義的兩歧性而論。今天中國所面對的國內外威脅，已遠非昔比。因此，我們自然不能再像二次大戰以前那樣毫無保留地肯定民族主義。但是誰也不能否認，民族競爭仍然是今天國際的基本形勢，在各方面，中國都尚未做到它應有的貢獻和取得它應有的地位。因此，我們也不能完全無條件地揚棄民族主義。另外一方面，科技的驚人進展已使「天下一村」(global village)不僅是未來的理想，而且也是世界現實形勢之所趨，我們必須發揮世界意識以適應這形勢的需要。總之，五四這兩方面的思想，在今天仍然有其重要的意義，我們也應該正視其雙重挑戰，而不可偏廢。

理性主義與浪漫主義的兩歧性，更是我們今天重估五四遺產所應彰顯的一面。因爲，在一般人的心目中，五四的人文意識太偏重理性主義，對「人」的瞭解過於偏窄。事實上，在五四初期是有這種傾向。但是，隨著新文學運動和民族主義的展開，浪漫主義的比重也日漸增高，1920年的春天，陳獨秀在《新青年》上發表〈新文化運動是什麼？〉。他已對五四初期之偏重理性主義，有所自覺和反省。他在這篇文章裡，除了重申科學理性的重要，特別強調：人的生命，在「知識的理性」之外，還有「本能上的感情衝動」，「知識和本能倘不相並發表，不能算人間性完全發達」，而「利導本能上的感情衝動，叫他濃厚、摯真、高

尙，知識上的理性，德義都不及美術、音樂、宗教底力量大」。他已公開承認：「現在主張新文化運動的人，既不注意美術、音樂，又要反對宗教，不知道要把人類生活養成一種什麼機械的狀況，這是完全不曾瞭解我們生活活動的本源，這是一樁大錯，我就是首先認錯的一個人。」

因此，他要呼籲大家注意蔡元培當時說的一句話：「新文化運動莫忘了美育。」同時他也響應了張申甫引用法國大藝術家羅丹(Auguste Rodin)的名言：「美是人所有的最好的東西之表示，美術就是尋求這個美的。」此外，如前所述，他也停止攻擊宗教，重認宗教的重要性，支持張申甫的「新宗教」觀念。

總之，在理性主義與浪漫主義的雙重影響下，五四思想對理性與情感的平衡發展是有相當的自覺。但不幸的是：這種自覺在五四以後的思想發展中沒有能夠持續，造成五四形象中的理性主義特別突出，與中國現代文化的偏枯大有關係。因此今天再認五四，必須繼續陳獨秀當年對五四思想所作的反思，吸取由理性主義與浪漫主義相互激盪所產生的滋養，其重要性不下於我們透過「五四」的再認以反省現代思潮中的一些詭譎歧異和思想困境。





對於五四的再認識答客問

王元化

問：今年是五四運動八十周年，這八十年裡中國從歷史進程，到社會發展，包括知識分子的自身都發生了很大的變化，重新認識五四也是一個很重要的學術課題。從你的談話中我感到，你主張用一種更冷靜、更多層面的方式來反思五四。可以這樣理解嗎？

答：對五四的思考是我的反思的一部分。近兩年，我曾經在南京大學、復旦大學、華東師大、上海師大等八所大學做過每次近三小時的演講，題目都是「對五四新文化運動的再認識」。收在《清園近思錄》裡的那篇〈對五四的思考〉，只是一個提綱。現在我可以作些補充。

問：強調「再」字，是不是在一些問題上有些新的想法？重新認識五四除了從文化思想角度認識外，政治上也需要重新評價，比如「反封建」的概念是否準確，是否符合事實？

答：我們頭腦中有很多既定觀念，沒有經過批判就把它接受過來，日積月累成爲習慣力量。再估價就是改變這些既定觀念，重新清理這些東西。反封建這一提法，有人不贊成。關於中國封建社會是從什麼時候開始的？大陸的研究者有六種說法。不管這些說法如何，有一點應該肯定，秦始皇統一中國後，就已經不再是封建制了，比較準確的說法是君主專制中央集權的大一統政體，這跟西方說的「封建制度」完全兩樣。反封建在大陸成爲一種普遍的說法，大概可以上推到1935年中國理論界關於中國社會性質和中國革命性質問題大論戰的時候，那時上海生活書店就這兩個大論戰出版過兩本書。據我所知，當時毛澤東把中國社會性質定爲半殖民地半封建社會，中國的革命性質自然也就相應爲反帝反封建了。那時，如果有人說中國是資本主義社會，那就會被懷疑爲托派。

問：就是說現在我們對五四的再認識，不能從已有的既定觀念談，而要重新去認識。

答：對五四的再認識，首先就要打破既定觀念。十七、十八世紀的啓蒙先驅者，將任何問題，不管是宗教的、自然的、道德的，都擺在理性的法庭上重新認識。如果不重新估價那些已被接受的既定觀念，那就根本談不到啓蒙。這是我對五四進行反思，主張新啓蒙的由來。今天不是簡單地完全按著五四的道路走。五四未完成的任務應當繼承，但是五四思想需要深化，而不是重複，這就是我對五四主張再認識的原因。

問：從思想意義來說，你還是一個啓蒙主義者。

答：這是中國的歷史現實給我們提出的任務。五四思潮遺留

下來的不全都是好的，有的是謬誤，有的是真理中夾雜著謬誤，還有的是走了樣變了形的真理在起影響，我們應該把它清理出來。

問：接受外來思想影響，與西方文化的碰撞，被認為是五四最為突出的思潮和文化特徵之一，你如何看待這樣一個碰撞和交融過程，特別與中國歷史上曾經有過的文化交融現象比較，有什麼值得總結的經驗呢？

答：外來思想如果不和中國傳統文化思想資源結合起來，就很難在中國文化土壤上紮根。這可以舉佛學在中國的傳播為例，最初傳播佛經是依附道術，採取以外書比附內典的辦法，用和佛經比較接近的莊子術語來翻譯佛經的專門名詞，這就是所謂的「格義」，到了道安時期，認為「格義」於理多違，遂廢止「格義」不用，而採取直譯和音譯辦法，使佛經得以更準確地保持它的原來面目。這種求信求真的辦法至玄奘時期可以說到了登峰造極的地步。值得注意的是，玄奘譯出的佛典如法相唯識都是佛書中的精華，可是並未傳播開來。廣為流傳的卻是經過中國化了的佛典。直到宋代佛學才被中國文化所吸收，一種外來文化為本土文化所融化，往往是要經過漫長曲折過程的。這裡面有許多經驗教訓值得我們去總結。佛學傳入是我國第一次大規模吸收外來文化，而五四時期介紹西方近代文化思潮是我國第二次大規模吸收外來文化。前者歷時八百多年，而後者如果從清末算起僅百餘年。我不認為五四時期對待西學的態度及吸收西學的方式，都是天經地義不可更改的。我認為那時以西學為座標(不是為參照系)來衡量中國文化，是和國外那時盛行的西方文化中心論，有著密

切關係(五四時期陳獨秀即稱西學爲「人類公有之文明」)。二戰後西方批判了西方文化中心論，而提出多元化的主張。其實就在當時，西方一些人已經對中國的文化傳統採取了尊重態度，比如五四時期來華講學的羅素、杜威就是如此。有人提出繼承五四，這自然是對的。可是他們把繼承五四解釋爲完全按照五四一模一樣走下去，而不許反思，不許揚棄五四的缺點和局限。我以爲這種看法是不足爲訓的。

問：佛經的引進，實際上帶來了思想與文化的根本性變化，還有人的生活方式。

答：外來思想有利於中國文化的發展，這一點我們應該看到。就以第一次傳入中土的佛學來說，它對中國文化的影響是很大的。(但過去卻把它說成是蠹國殃民。如范文瀾最初在《中國通史簡編》中就持這種看法。但現在人們不再這樣看了。)第一，佛學豐富了我們原有的語彙，比如今天用的大眾平等這些名詞，都是來自佛書。還有許多成語如瞎子摸象、唾面自乾，也是從佛經傳入的，現已成爲家喻戶曉的典故了。佛經還使我們的文學藝術增添了一些新形式，唐代的變文就是其中一種。第二，佛經傳入也帶來了新的思想因素，比如沙門不敬王者，佛家的出家觀念，不婚娶的教規等等，均對我國的傳統觀念衝擊力甚大。至於在思想模式方面首先是思辨思維。魏晉時代玄學家所謂的三理，有無之辨，言意之辨、神形之辨等就是思辨的討論，它使我們的思想領域擴展了，這種影響是不容抹殺的。第三，隨著佛經傳入也帶來了因明學，即印度的邏輯學。古印度已有五明，因明爲其中之一。因明原有五支論法，後改爲宗因喻三支論法。我國先秦時期

雖已有近於研究邏輯理論的名辨學家，但很快就衰落了。熊十力曾說印度文化等於重邏輯精神「可糾中土之所偏」，這話很對。宋代儒學被稱爲新儒學，就因爲它與原始儒學不同，融入了釋道等思想，不僅使儒學獲得新發展，也使宋代文化呈現新局面。

問：現在看五四，不能用簡單的肯定和否定，兩種態度都是不應該的。

答：五四是中國歷史上第二次大規模接受外來文化衝擊的時代，如果參照第一次的經驗，可以少走一些彎路，但是總要有一個過程。從1916年到1920年代中期時間很短暫，不能期望它承受太多的東西。五四到底做了些什麼？又存在什麼樣的問題？大家都說繼承五四，可是繼承五四的什麼？我認爲過去寫五四思想史很少涉及「獨立之精神，自由之思想」，這句話是陳寅恪在王國維紀念碑銘中提出來的，很少被人注意，倒是表現了五四文化精神的重要方面之一。王、陳等一向被視爲舊營壘中人，被劃在五四範圍之外。我覺得這是一種偏頗。問題在於這句話是不是可以體現五四時期出現的一種具有時代特色的精神？它是不是具有相當的普遍性？如果不斤斤於用文白之爭來概括五四，那麼它是否在以不同形式寫作的人物身上都同樣存在？近年來這句話漸漸獲得了許多人的認同，比較容易被理解了。倘從「獨立精神、自由思想」這方面去衡量五四人物，那麼褒貶的標準會有很大不同，一些被我們的教科書或思想史所讚揚的人物，將難以保持其榮譽和威名於不墜了。自然一般所強調的民主與科學是重要的。但什麼是民主和科學？那時只能說停滯在口號的層面上。這也是近八十年來民主和科學在中國一直不能實現的原因之一。此外，我認

爲五四時期提出的個性解放是很重要的。因爲中國傳統中最大的問題就是壓抑個性。

問：你認為五四在中國思想史上曾發生重大作用的是個性解放？

答：是的。可是後來卻成了歷史的諷刺，個性消亡了，變成爲政治服務的工具，變成了螺絲釘，獨立精神、自由思想蕩然無存了。許多人是到了左傾化之後，才放棄了個性解放精神的。像魯迅這樣申張個性的思想家，在那時候也說自己屬於遵命文學的。

問：我覺得，即便在做遵命文學的同時，魯迅其實沒有完全失去自我。

答：魯迅的思想有曲折的發展過程。他自己也說過是由進化論到階級論。大革命時，他受到血的教訓，變成階級論者以後，他的思想左傾了，說自己是遵命文學。誠然，他並不是遵奉統治者、權勢者、壓迫者的命令，和奴顏媚骨的投機家有著根本的區別，顯示了一貫的正直與骨氣。但這並不能使他不犯錯誤，因爲一旦跨入遵命文學，就難免會使自己的獨立精神、自由思想蒙受傷害。三〇年代，他參與批評文藝自由與第三種人運動，是受到極左路線的影響。當時第三國際提出了反對中間派的口號，中國黨在左傾路線的影響下，同樣把中間派作爲主要打擊對象，認爲中間派比反動派對革命的危害還要大。在文藝界也傷害了一些不應傷害的文學家(比如施蟄存當時就被當作第三種人，魏金枝也被當作第三種人的同情者而遭批判)。如果魯迅當時不是基於政治信仰，而是以自己的獨立思想來明辨是非，分清曲直，他也許不會

造成這種失誤。此外，同樣由於政治信仰，魯迅在答托洛斯基派陳某的信中，也作出了錯誤的判斷，懷疑他拿了日本帝國主義的金錢。托派也是極左的派別，我並不讚賞。魯迅所指摘的那個人，在信發表六、七年後，因抗日被捕，在日本特務機關被害。但魯迅到了晚年，也逐漸領悟這種遵命文學是有弊端的。這一點，從他在不少書信中，對於那些被他稱爲「元帥」的文藝界黨的領導的抱怨與微詞，以及聲稱要按自以爲然的道理去做……這些情況來看，是有跡可尋的。他給蕭軍信中勸他不要參加組織，認爲「在外邊」還可以做些工作，恐怕也是同樣心情的流露。

問：我不明白，魯迅這一代對中國的傳統文化研究得這麼深，他們應該知道儒家的一些長處，但是他們大都反對儒家，這到底是什麼原因呢？他們是不是想從反對孔教這個角度入手，對中國傳統來個徹底解剖？

答：我覺得有一個問題至今還很難解釋　爲什麼五四時期的一些代表人物多半激烈地反儒，而不反法。實際上儒家還有著民本主義思想和誅獨夫的革命思想，可是法家卻站在君主本位立場上，實行徹底的專制主義。五四時期反對舊道德、舊倫理，而作爲封建倫理觀念集中表現的三綱，不是儒家，而是法家所提出來的。五十五篇《韓非子》就是一個明證。今天韓非在大陸仍被視爲融法術勢爲一爐、集法家大成的人物。秦王朝以法家學說來治國。二世而亡後，漢代總結了秦代覆滅的原因，採取了雜王霸政治，以後各朝大致沿襲此制。五四時期反儒，認爲封建朝是利用儒家來統治人民。所以竭力攻擊儒家。可是他們沒有看到歷代統治者所行的雜王霸政治乃是外儒而內法，以儒家來掩蓋實際所行

的法家殘酷之術。但五四時代不但不反法，反而對法家加以謳歌，這是令人奇怪的。比如胡適在當時是代表自由主義思想的人物，但他對待韓非子的態度就是如此。胡適曾經批評黑格爾因爲生在達爾文之前，所以不懂進化論。可是他在《中國哲學大綱》中談到韓非時，引〈五蠹篇〉中的幾句話，竟說活在達爾文一兩千年前的韓非是「一個極相信歷史進化的人」。魯迅也是一樣，他曾自稱受到傳統的兩種影響，一個是莊周的隨便，另一個就是韓非的峻急。他對秦始皇的態度則是受了章太炎影響。三〇年代希特勒在德國上台後，中日兩國有些論者將希特勒的焚書比之秦始皇。魯迅撰《華德焚書異同論》，說這種比喻不當，秦焚書而不焚醫書、農書等，是和希特勒焚書不同，和阿拉伯人焚毀亞歷山大圖書館也不同。其實希特勒也不是什麼書都焚的。章太炎著有〈秦獻記〉、〈秦政記〉等，對秦始皇取肯定態度。文革評法批儒，將這兩篇文章重印作爲學習資料。魯迅著的《漢文學史綱要》在這方面也透露了一些。人稱秦無文，魯迅不同意此說，認爲李斯爲秦始皇出巡作的碑銘就很好。他在書中將李斯單列一章，給予很高的位階，相形之下書中將賈誼與鼂錯合爲一章就顯得體例上有些畸輕畸重了。賈誼的歷史地位和在文化上作出的貢獻，都比李斯重要。他年輕夭折，是一位才華橫溢的人物。他寫的〈過秦論〉，是探討秦王朝覆滅的原因。但章太炎不喜歡〈過秦〉，稱這篇文章爲「短識」。魯迅書中曾列舉賈誼的名篇甚多，獨對此文不置一詞，而且連篇名也未列舉。這是不是受到章太炎的影響呢？不論自覺或不自覺，魯迅受章太炎影響之處甚多。如章太炎繼顧炎武、錢大昕、朱彝尊等之餘緒，破千年之偏

見，著《五朝學》，恢復魏晉玄學的歷史地位，魯迅則撰《魏晉風度及藥和酒與文學之關係》。他喜愛玄學家嵇康，並校勘《嵇康集》。章太炎嚴格區分漢宋與今古，告誡弟子不自亂家法，對以今文學治經，稱鯀是魚，禹是蟲，加以嘲笑；魯迅同樣不喜宋學，譏嘲顧頡剛疑古，把禹當作一條蟲。這些例證是很多的。

問：魯迅在思想上是反專制的，為什麼能根據章太炎的思想而接受秦始皇？

答：應當把章太炎的思想當作當時的一種思潮來看。章太炎雖然肯定秦始皇，但他也是反對專制主義的。直到民國後還以大勳章爲扇墜，詬罵袁世凱稱帝。這事曾使魯迅感動。在此之前，章發表過不少反專制的文章，我曾在文章中提到《訄書》的反專制統治之文，這些文章真是令人展卷方誦，血脈已張。但是他爲什麼又去讚揚秦始皇呢？這種矛盾看來似乎是思想的任意傾斜，其實是有時代的歷史背景的。神州大地經三千年未有的奇劫巨變，他們那時，中國已經到了生死存亡關頭，救亡圖存是這幾代人所面臨的重要問題。中國要禦侮，要富強，首在精誠團結，克服所謂「一盤散沙」的現象。章太炎早年曾撰《明獨》，闡明大獨與大群的關係。他說：「夫大獨必群，不群非獨也。」這裡說的大獨，近乎魯迅早年說的主張個性。而大群則近乎今天所說的集體主義精神。可見在那時個體與群體是不矛盾的。五四前，盧梭思想已介紹到中土，盧梭《社約論》中對當時的改革思想、革命思想起了很大的作用。章太炎所謂「大群」，正是盧梭包括全民在內的集體，他和盧梭反對「眾意」而主張「公意」，從而反對小團體、小宗派一樣，他也反對親族的所謂「小群」。這不僅

是章太炎一個人的思想，康有爲破九界倡大同說，譚嗣同申言「無對待」等等，莫不如此。所以我以爲這是當時的時代思潮，而它的產生是有具體歷史背景的。過去我不理解五四時期爲什麼要主張非孝而反對家庭，我感到奇怪，五四時期主張非孝的人如胡適、魯迅，在行爲中卻是信守孝道的。中國舊家庭也並不都像五四時代所描寫的那麼黑暗可怕。那時只有梁漱溟對中國的家庭比較肯定，這幾乎是唯一的例外。我覺得他所作出的好壞兩方面分析，倒是實事求是的。近來我讀了一些材料，再考慮這個問題感到可以理解了。用上面所援引的章太炎的說法，這個問題似乎不難解決。這就是他說的，「大獨必須大群，無大群即無大獨。」這句話是直接指引到集體主義的。因爲照章太炎來看，要實現大群，首先必須大獨。所謂大獨，即是從小團體、小宗派中解放出來，破除親緣宗法的一切羈絆。當時所說的封建，并非指西方的封建概念，乃是指我們的宗法制度，宗法社會。這恐怕是五四時期把非孝和反對家庭，作爲反封建的一個主要原因。至於你提出的爲什麼魯迅既反專制，又贊成秦始皇的問題。我想，這是由於秦始皇在六國紛爭後，終於完成了全國統一的大業。這在當時看來，對中國是最爲重要的。魯迅曾對秦推行的書同文、車同軌，表示了讚許。我曾經用歷史走錯了房間來解釋盧梭的社會契約論。一些追求自由平等的人，往往會從他們以幻想絕對的集體主義爲終極真理的主張中，導致出專制主義。這在過去是並不奇怪的。古希臘斯巴達的集體主義，盧梭契約論中的集體主義，以及烏托邦社會主義的集體主義等等……都是播下了龍種，而長出來的卻是怪獸。我不知道我把自己的考慮說清楚了沒有？最後

有一點需要說明，上面說的集體主義，是有特定涵義的，它相當於盧梭消融個體性和特殊性的「公意」這一概念。

問：我注意到現在談民主和過去不一樣，過去強調社會性和歷史過程中的教訓，最近側重在關於民主概念本身的演變、分析上，不知我這種印象對不對？這是不是證明你強調學術和思想相結合的一種努力？

答：我在九〇年代前沒有專門談到民主問題，頂多只是略略涉及而已。九〇年代以後在文章中談到民主問題的，也只有一兩篇。我不懂你從那裡得來的那種印象。我認爲思想和學術是不可硬分開來的。談論民主問題，如果不涉及社會性，又離開歷史過程中的教訓，還成什麼學術性的研究，豈不是變成了戲論？反過來，如果不利用前人民主學說和理論研究的成果，難道每個問題都要單槍匹馬、一個人從頭做起嗎？試問，有這種可能嗎？縱使是概念的探討也是有針對性的，同樣不能和社會性無關，和歷史教訓無關。我曾說，不能將民主研究僅僅變成表態，變成一種只是代表自己意圖倫理的空洞口號，就是指此而言。前幾年理論界有學術出台，思想淡化的說法，我是不贊成這種說法的。我已寫了不少文字，我不打算再重複那些意見。我只是補充說一下，我覺得我們太缺乏理論的鑽研了，只滿足一種朦朧的感受(即我說的，談論了半天，還只停留在口號式的層面上)。我說的理論鑽研，包括對前人學說和理論的探索，也包括對新問題的揭示和新觀點的提出。有對原理的思考，也有對現實政治生活的聯繫和檢討。我覺得五四之後，長期以來理論鑽研上特別顯得貧乏的，是對前人的學說和理論注意不夠。不要說研究，就是介紹也很少，

過去我個人就是在這方面吃了虧。與民主問題關係密切的國家學說，過去我們往往只知道一家之言，這就是盧梭的社約論。我們不知道法國百科全書派伏爾泰、狄得羅、達朗貝爾等的學說與他有什麼不同，更不知道英國的經驗主義，如洛克的政府論又和他有什麼不同。至於在大陸尚未被介紹的蘇格蘭啓蒙學派的理論是怎樣，就更加茫茫然了。我們對這些一概不知不曉，只知道一種盧梭的民主學說，而且就是對這一種也還是一知半解。甚至連一知半解也談不上。試問，以後要建設我們的民主，又用什麼去建設呢？我嘗戲言，如果給我們每人發一張紙，讓大家寫出你對民主概念會是怎樣理解的？你認爲應在中國建立怎樣一個民主社會？我相信，收到的答案將是千奇百怪的。自然對民主可以有不同的理解，但在一般知識和重要原則上，應該具有一定常識，假使連這也沒有，那麼不僅可悲，而且也是一件使人不得不擔憂的事了。我在馬克思誕辰一百周年所發表的那篇惹起一場風波的文章中，提出了「理論工作準備不足」，這是一句危言，但確實是根據過去的慘痛經驗教訓所提出的。對民主一知半解或茫茫然無知，而僅僅靠喊口號，民主是無法建設起來的。這就是我九〇年代所關心的問題，把它岔到什麼學術與思想問題上，恕我直言，這是一種使真正的問題偏離坦途而入荆棘的輿論誤導。

問：你曾說到在你們那一代知識分子中間，往往根據一種政治信念，在民主理論上只取一家之言，形成偏識的現象。這是不是一種普遍現象？

答：當然不是少數人問題，而是普遍問題。因爲它是從一種政治信念引發出來的，這種政治信念又產生了一種意識形態的思

維模式。意識形態化往往基於一種意圖倫理。意圖倫理在我國有悠久的傳統，許多觀念改變了，但這一傳統未變。五四時期反傳統反得很厲害，但意圖倫理的傳統卻一脈相承下來。我那篇爲杜亞泉文集作的長序，曾談到1919年東西方文化問題論戰時，蔣廷黻和杜亞泉曾就思想和態度問題進行了爭論。杜批評蔣以感情和意志作爲思想的原動力說：「先定了我喜歡什麼，我要什麼，然後想出道理來說明喜歡以及要的緣故。」這就是意圖倫理。近數十年來此種思維模式大盛。我曾詢問一些友人，延安文藝座談會的講話，提出知識分子思想改造的要義，可否用一句話回答，朋友多答不出。其實很簡單，就是「把屁股(後改爲立足點)移過來。」這意思是說：在認識真理、辨別是非之前，首先需要端正態度、站穩立場。也就是說，你在認識真理以前首先要解決「愛什麼，恨什麼，擁護什麼，反對什麼」的問題，以達到「凡是敵人贊成的我們必須反對，凡是敵人反對的我們必須贊成」。但是這樣一來，你所認識的真理，已經帶有既定意圖的濃厚色彩了。我覺得這是思想領域的一個重大問題。此外，思想領域還有一個問題也是值得注意的，這就是意識形態化的啓蒙心態問題。我認爲，今天仍須繼承五四的啓蒙任務　但是五四以來(不是五四時才有)的啓蒙心態，則需要克服。我所說的啓蒙心態是指對於人的力量和理性能力的過分信賴。人的覺醒，人的尊嚴，人的力量，使人類走出了黑暗的中世紀。但是一旦把人自己的力量和理性的能力視爲萬能，以爲可以無堅不摧，不會受到任何局限而將它絕對化起來，那就會產生意識形態化的啓蒙心態。我生於1920年，從小就受到了五四思潮的洗禮。我的科學信仰以及後來的政治信

仰，使我親身體驗過這樣一種意識形態化的啓蒙心態。這和我所讀過的那時被我奉爲經典的書籍有關。它們使我相信人的知識可以達到全知全能，從而認定英國經驗主義啓蒙思想家，是不能和歐洲大陸的理性主義啓蒙思想家相比的，因爲前者往往是不可知論者，有著懷疑主義傾向。所以，休謨、洛克比不上盧梭，而在德國古典哲學家中間，康德又比不上黑格爾。因爲前者多了一份懷疑，少了一份信念。

這就是你所說的偏識。

最近大陸開始介紹海耶克的著作蔚然成風，我尙未仔細讀他的書。友人曾贈送幾本給我，還沒有來得及讀，就被另一位年輕友人借走了，至今未還。我因精力日衰，讀書不多已成爲我最大的遺憾。友人曾向我指出，你的某些意見與某某著述相合，你應該去讀讀他的書，但我總不能從日常急需做的事中抽出身來，這使我很苦惱。但不久前，我在《讀書》雜誌上讀到我認識的一位學者爲紀念《天演論》發表百周年寫的文章，發現其中有些看法似與我上述意見暗合，而且說得更爲透徹。他說：「承認人的精神能力的有限性，對於一個中國人來說是一種難得的思想品性。我們總希望自己能知道一切，重視斷言和肯定，卻未必能夠理解懷疑的意義，不願像蘇格拉底那樣說『我知我之不知』。相反，一旦認爲絕對或終極真理可致，就會很容易宣稱終極已經達到，那麼剩下可做的事情當然不會是對真理的探索和追求，而是對異己的討伐了。」〔大意〕作者在另一地方說到這種人「往往自以爲真理在握，或乾脆是真理的代表，以真理自居，必不許反對意見有反駁餘地，從而無形地限制了自由思想的空間，給專制主義預

備了必要的精神土壤。」這番話說得多麼好！輿論一律，壓制不同意見、思想定罪，以至改造人性，改造思想，不都是這樣發生的麼？五四時期，陳獨秀曾揚言白話文的問題不許討論。我是擁護白話文，自己也是用白話文寫作的，但我要問：「爲什麼不許討論？」這難道和五四時期所倡導的學術民主是一致的麼？真理不怕辯，自由討論可以從傳統的語言文字獲得借鑒，在建立白話文和廢除漢字(錢玄同甚至一度主張廢漢語而用外語來代替)，以及以後對大眾語、拼音化、簡體方案等等討論，都會得到好處。我把上述那種獨斷態度稱作意識形態化的啓蒙心態。可惜，在當時傾向自由主義的胡適，也未能識別它的偏頗。後來他在日記中寫道：陳獨秀的不許討論，使白話的推行提早了十年。是的，陳的強制辦法，使白話文的推行提早實現了。但這是一方面，另一方面似乎也應考慮一下，學術自由、學術民主的原則的放棄或斲傷，會帶來什麼後果呢？縱使從功利主義的角度來看，這種做法會不會有得有失，甚至是得不償失呢？我認爲這對於繼承五四的啓蒙精神是不利的，但其影響不但至今未絕，且有變本加厲之勢，這是值得我們深思的。

問：海外也有一些對五四進行反思的文章，把五四與文革聯繫起來看，你覺得這與你是相同的嗎？

答：你提這問題，可能是受到某些論調的影響。我認爲不同意簡單地把五四比擬爲文章。五四運動是被壓迫者的運動，是向指揮刀進行反抗。文革反過來，是按指揮刀命令行事，打擊的對象則是手無寸鐵、毫無反抗能力的被壓迫者。文革雖然號稱大民主，實際上卻是御用的革命。難道這還不夠清楚嗎？最近我從

《南方周末》上看到河南一個名爲《大學生》的刊物，曾以文革爲題，對當地的大學生進行測驗調查。結果百分之八十的人不知文革的底細，有的甚至說希望再來一次讓他們看看。倘使將文革作爲禁區再繼續下去，恐怕不知道五四與文革區別的人，倒不是海外某些學人，而是我們自己的同胞了。朱元璋建立明朝後，不准史書記載元人的凶殘，推行愚民政策，而其結果卻並不見得好。那麼五四與文革是否可以進行比較呢？我以爲兩者的運動性質截然不同且不容混淆，但作爲一種思維模式或思維方式來看，卻是可以比較的，甚至是有相同之處的。思維模式和思維方式，是比觀點更具有穩定性和持久性的東西。它在相當長的時間內，不會隨著時代的不同和社會條件的更易而變化，因此成爲文化傳統的一個重要基因。在一定的條件下，相同的思維模式和思維方式也會出現在立場觀點完全相反的人身上。也就是說，有些人雖然立場觀點迥然不同，但他們的思維模式和思維方式卻是一模一樣的。因爲後者是一種抽象的傳承，並不涉及立場觀點的內容。八〇年代中期，我在文章中揭示構成文化傳統的四個要素(參見《思辨隨筆》第一篇)以來，多年過去了，我所提到的思維模式和思維方式的問題，從未引起論者矚目。直到去年，中國社科院《歷史研究》副主編張亦工先生來信，才提到這一問題，並表示了贊同，使我感到欣慰。信中也提到我對五四的意圖倫理、激進情緒、功利主義、庸俗進化論，這四個方面的「分析反省，發人深思」。這裡說的這四個方面，我是把它們作爲一種思維模式和思維方式看待的。進化論本是一種學說，具有特定的內涵，但我在這裡所指的並不是一種理論，而是由它所引出的一種抽象化了

的思維模式，即新的總比舊的好。所以說它是庸俗化了的進化論。功利主義在這裡指的也是一種思維模式。五四的一些代表人物多以功利主義自居，比如錢玄同就稱自己「始終是一個功利主義者」。上面曾引胡適日記對陳獨秀說在文白問題上不許討論所表示的態度，這種態度同樣是一種功利主義。陳獨秀本人也是一個功利主義者。1919年，東西文化問題論戰後，《東方雜誌》主編杜亞泉下台，由錢智修替代。錢撰〈功利主義與學術〉一文，認爲功利主義使學術失去了一種獨立地位，指出傳統觀念中所謂「〈禹貢〉治水，《春秋》折獄，三百篇當諫書，即此派思想。」他鑑於當時人以功利主義蔑棄高深之學，借「儒家必有微言而後有大義，儒家必有菩薩乘而後有聲聞乘」之說，來說明高深之學與大眾文化的關係，以闡明高深之學不可廢。陳獨秀對錢的批評不滿，舉釋迦的自覺覺他，孔子的言禮立教，耶穌之殺身救世，以及那些申張民權自由的人物爲例。說他們都是「徹頭徹尾的功利主義者」。這一反駁已缺乏理據，辯到後來更顯出了強詞奪理，意氣用事。他斥問道：「功之反爲罪，利之反爲害，《東方》記者倘反對功利主義豈贊成罪害主義乎？敢問。」這已不是講道理而變成意氣之爭了。

問：你是不是因為強調反對激進主義，才對五四以來的一些問題和歷史人物重新進行思考和評價？

答：正如你所說的，我是先思考激進主義，才對五四作再認識的反思。所謂再認識就是根據近八十年來的經驗教訓，對五四進行理性的回顧。五四有許多值得今天繼續吸取的東西，也有一些不值得再吸取的東西。北大校慶七十周年時，報上披載了不少

號召繼承五四的文章。有的文章企圖造成一種聲勢，引用了所謂「時代潮流，滾滾向前，順之者昌，逆之者亡。」雖然這是一句名言，但我不喜歡它那種帶有威嚇的口吻，況且潮流也不是都趨向光明和進步的。倘使任何一種潮流，不問正和反，是和非，由於害怕「逆之者亡」，就順著它走；試問：你又如何保持你那不肯曲學阿世的獨立人格和自由精神呢？激進主義不是五四時期才有的。一百多年來，中國的改革運動屢遭失敗，這是激進主義在遍地瘡痍的中國大地上得以紮根滋長的歷史原因。環境過於黑暗，愛國者認爲，只有採取過激手段才能生效。陳獨秀在〈調和論與舊道德〉中，曾有過一個比喻。他說：「譬如貨物買賣，討價十元，還價三元，最後結果是五元。討價若是五元，最後的結果，不過二元五角。社會上的惰性作用也是如此。」魯迅早年撰寫《隨感錄》，也說過類似的話。他說要在一個黑屋開窗，必遭反對，但要說把整座屋子拆掉，那麼也許可能開出一口窗子來〔大意〕。因此，越激烈越好，矯枉必須過正，結果往往是以偏糾偏，爲了克服這種錯誤而走到另一種錯誤上去了。本世紀初，無政府主義學說傳入中土，當時的愛國志士對於無政府主義的激進思想莫不靡然景從，其原因即在此。這些人中間包括了一些傳統素養深厚的人如劉師培，他在當時竟成了傳播無政府主義的急先鋒，先在日本辦《天義報》，被查封後，再辦《衡報》，宣傳無政府主義。還包括了出家修行的和尚太虛法師。1910年，《年譜》稱他的思想由君憲而國民革命，而社會革命而無政府主義，曾與呂大任辦《良心月刊》，鼓吹無政府主義。當時這一些性情溫和的人如蔡元培，也傾向於無政府主義的激進思想。胡適在日

記中曾記述他在那時讀到梁啓超說的：「破壞亦破壞，不破壞亦破壞」這種激忿的話後，深爲感動。不過作爲一個自由主義者，他很快地採取一種清醒的態度。也就是在日記中記載了他曾勸告青年，在無政府主義蔚然成風時，不要去趕時髦。這是胡適使人敬佩處。我最爲服膺的是他對自己生平爲人所說過的這幾句話：「不降志，不辱身，不追趕時髦，也不迴避危險。」我覺得一個中國知識分子如果真能夠做到這一步，也就無愧於自己的責任與使命了。無政府主義的激進思想，也對五四人物發生了巨大影響。我認爲，激進情緒是我們今天不應吸取五四的思維模式或思維方式的四個方面之一，因爲它趨向極端，破壞力很大。比如，由於反對傳統，而主張全盤西化。由於漢字難懂，而要求廢除漢字；更激烈者，甚至主張連漢語也一併廢掉，索性採用外語。由於反對舊禮教，而宣揚非孝。由於提倡平民文學，而反對貴族文學(指思想家、藝術家所創造的菁英文化)。自然當時也不是沒有不同的聲音，如周作人在《藝術與生活》中，根據「趣味不會平等，藝術不能統一」的原則，提出：「我們平常不承認什麼正宗或統一，但是，無形中總不免還有這樣的思想，近來講到文藝，必定反對貴族的，而提倡平民的，便是一個明證。」我所說的五四的激進情緒是有特定內涵的。一般將這個詞限定在政治領域內，如某些國家曾有所謂「激進社會黨」之類。但我不是把左的稱爲激進，右的稱爲保守。有些習慣稱爲極右的政黨，如法西斯等，照我的說法也是激進的。因爲我說的激進是指思想狂熱，見解偏激，喜愛暴力，趨向極端。這也是就思維模式、思維方式而言的。人的立場不同，觀點各異，在道德品質上也可以截然相

反，但在思維模式、思維方式、行爲方式上，也能是類似，甚至是一樣的。我反對對那些因改革屢遭失敗與社會過於黑暗而成爲激進主義的革命者加以嘲諷，他們往往是很高尚的，他們爲此付出的巨大犧牲也往往能夠啓迪後人。我尊敬他們，願意像巴爾札克在《一個無神論者的彌撒》中所寫的主人公德斯普藍醫生一樣，爲那個和自己信仰相反的亡靈去祈禱、去祝福。但我並不會因此改變我對激進主義的看法和態度。

1999年3月6日

（本文據李輝訪談錄音，由作者本人整理而成）



中國知識分子與政治

林毓生

一、歷史的弔詭(悖論)

今年正逢「五四」八十週年，而去年則是「戊戌變法」一百週年。「五四」這個名詞，直接來自學生基於愛國熱忱所發動「內除國賊，外禦強權」的政治性遊行。「戊戌」這兩個字，當然指謂中國第一代知識分子參與的政治改革。兩個歷史性紀念的相繼到來，不能不引起我們許多思緒與感慨。我想藉此檢討一下，中國知識分子爲了國家與民族的前途，關懷政治、參與政治的歷史含意。

百年來中國的歷史命運，是與中國知識分子的愛國運動分不開的。然而，冷靜地回顧一下這一百年來的歷史，我們發現，歷史的後果則是大部分知識分子始料未及的。中國知識分子所扮演

的參與歷史變遷的角色，雖然促動了歷史的變遷，可是變遷的後果，卻往往未能符合他們當初投入種種運動時所希望達成的目的，甚至適得其反。這是百年來中國歷史的一大弔詭或悖論（paradox）。

我想先略述一下這一段歷史，然後再以兩個實例做一些內部分析，最後談一談，這樣的悲劇性歷史，對於今後仍然關懷或介入國家政治發展的知識分子，有什麼意義。

在1895年左右興起的第一代中國知識分子當中，康梁集團比較突出。他們的目的，是漸進改革而非革命。然而，最後「戊戌六君子」就戮了，他們的改革運動失敗了。不過，他們的失敗，一方面，使得改革運動喪失了公信力，另一方面，卻爲辛主婚人革命「蓄勢」、「聚氣」，引發了鄒容、陳天華、林覺民等一批知識分子爲推翻滿清、肇建民國的革命事業，奮鬥、犧牲。

然而，就革命的目的是要建立一個新的、民主的政治秩序而言（「三民主義」畢竟包括「民權主義」），辛亥革命也失敗了。它的直接後果，是軍閥割據，軍閥混戰。換句話說，辛亥革命的後果，是舊的政治秩序的徹底崩潰，而非新的政治秩序的興起。不過辛亥革命的失敗，卻爲中國共產主義革命運動，以及以「國共合作」形式進行的北伐，「蓄勢」、「聚氣」。中國共產主義革命運動，引發了自李大釗以下許多志士爲其奮鬥、犧牲。他們認爲西方資產階級的民主是假民主，馬列主義所主張的民主才是真正的民主，真正的平等。所以爲其奮鬥、犧牲是值得的。然而，他們這樣的理解，不是建立在堅實的知識基礎之上的，主要是由於無法忍受軍閥統治，以及後來右派威權統治於1927年「清

共」以後實施的「白色恐怖」，以及目睹新的統治階級的種種腐化現象，根據道德的想像力而引起的。易言之，國民黨的右派統治事實上，爲共產主義革命運動提供了「蓄勢」、「聚氣」的資源。然而，中共革命成功以後，又如何呢　它直接導致了，以群眾運動與烏托邦主義爲基礎的造神運動。許多知識分子(包括海外歸來的一流科學家)參與了這樣的造神運動。(在「大躍進」時期，錢學森以對太陽黑子的解釋，來爲毛澤東違反自然律的，每畝年產量的瘋狂估計，提供「科學的」解釋。)這樣造神運動的直接後果是　「三年困難時期(1959-61)」的世界史上最大的饑荒(餓死的人數，保守核計是2700萬人)以及「文革」的浩劫。「三年困難時期」與「文革」的原因，當然是複雜的　但，我們可以平實地說，如果沒有毛澤東，不可能有「三年困難時」，如果沒有毛澤東，不可能有「文革」。

二、以康有為的「改革主義」為例

上面的略述，使我們知道，許多中國知識分子參與的歷史變遷，使他們的理想在一百年中落空了許多次。下面我想用兩個實例做一點內部分析，以便具體地說明一下，它們的癥結所在。

第一個實例是：康有爲「變法維新」的做法與理論。康有爲本來是要藉改造儒家思想來與西方民主思潮和民主政制接榫。這樣，一方面，可以保持文化的認同，另一方面，可以接納新的價值與新的政制。如此，政治上與文化上都產生了活力，外可抵禦列強的侵逼，內可獲致儒學的新生。然而，他所使用「今文學

派」的手段，卻無法達成他的目的，甚至破壞了他達成目的可能。所以他的雙重目的都落空了。

從政治手段上來看，康氏在還沒有弄清楚光緒是否確有實權的情況下，便以爲光緒一人認可，由他下詔變法，百官黎民必可景從。所以他把所有的賭注，都放在光緒一人身上。戊戌年夏季，在那麼短的時間之內，由於康氏的敦促，光緒急迫與頻繁地頒佈各項變法詔書，以致迅速引發了保守勢力的反撲。康氏的舉措，清楚地顯示，他至少在功能上仍視「普遍王權」爲中國政治、社會與文化的中心。他以這樣陳舊的觀念，當做變法維新的政治手段，在無法認清客觀形勢的情況下，「維新」也只能維持「百日」，迅即土崩瓦解。換句話說，他的新目標是建立在陳舊的手段上，以致自我取消，自然不在話下了。

理論上，康氏的手段也同樣銷毀了他底漸進改革的目的。他底「今文學派」託古改制的解釋與硬要把孔子變成教主的努力，不止未能爲儒學帶來活力，反而爲即將興起的反儒思潮提具了有力的資源。康氏立孔子爲教主的意圖，由於其本身穿鑿附會的任意性，反而褻瀆了孔子的地位，並使過去大家視爲當然的經典的神聖性，庸俗化了。康有爲的計畫自有機巧一面，但其最大的癥結是對於宗教的內在本質的誤解。宗教之所以成爲宗教，是由於其本身的神聖或神靈特質使然[1]。此一特質有不可化約的神秘性與超越性。這種神秘性與超越性的信仰，在某一層次或某一脈絡

---

1 對於宗教本身的特質的解釋，這方面的經典著作之一是：Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, tr., John W.Harvey, 2nd ed.,(London:Oxford University Press, 1950).

中，可能帶來特殊的思想導向與實際行動。這種思想導向與實際行動，可能產生未所預期的政治、經濟、社會或文化的後果。但，如要故意爲了某些政治、經濟、社會或文化的目的而建立「宗教」；那麼，這樣的「宗教」只是工具而已，自然自我取消其爲宗教的可能了。換句話說，導致康有爲建立孔教的努力，注定無效的矛盾是：他把宗教與政治強加混合起來，硬將神聖的意義變成政治實用主義。然而，神聖的意義只能來自神聖的資源。一開始就被設計成，爲替政治服務的「神聖」，只是政治的工具。工具就是工具，當然不可能神聖了。

康有爲在1897年刊行的《孔子改制考》中，由於急迫地要建立——以西方民主的政法規模爲範式的——變法維新正當性的理論根據，遂不惜把魏源等人仍依傳統循環歷史觀來理解的「三世」說，附會成——在嚴復社會達爾文主義影響下——直線前進的歷史觀。康氏更認爲六經皆孔子所作。孔子是全知全能的教主，作六經是以依託古人的辦法來表達他的「進步的觀念」。康有爲說：

> 堯舜為民主，為太平世，為人道之至。儒者舉以為極者也。……孔子撥亂升平，託文王以行君子之仁政，尤注意太平，託堯舜以行民主之太平。然其惡爭奪而重仁讓，昭有德，發文明，《易》曰：「言不盡意」，其義一也。特施行有序，始於麤糲而後致精華[2]。

2 康有為，《孔子改制考》（台北：商務印書館〔據1920北京版影印〕，1968），〈孔子改制法堯舜文王考〉，卷12，頁1上下。

在這裡，康氏認爲孔子談堯舜之治，實際上是藉其指示民主政治的原則；談文王之治是藉其指示君主政治的原則。另外，孔子藉對堯舜之治(行民主之太平〔世〕)超過文王之治(「撥亂升平」——由「據亂世」入於「升平世」)的評價，來說明民主政治是勝過君主政治的。至於是否真有堯、舜其人，不可知，亦不重要。根據康氏的意見，經典中堯舜之盛德大業，都是孔子藉以說明民主政治所要達成「太平世」的理想而已。

康有爲的「解釋」的主觀意圖，是要把孔子變成，倡導類似十九世紀歐洲文明所推崇的「進步的觀念」(the idea of progress)的聖人。這樣，凡是聖人之徒，爲了達成聖訓，皆需爲中國的民主改革而奮鬥。

聖人之教放之四海而皆準，上掩百世、下掩百世。它不但具有永恆的意義而且具有普遍的意義。然而，正如嚴復從英國回來以後說：「地球，周孔所未嘗夢見；海外，周孔所未嘗經營」[3]。爲什麼未被聖人澤化的西方反而發展出來具有真正進步性的民主了呢？另外，爲什麼在十九世紀以前，中國各家各派的儒者從未知道孔子的聖訓之中包括「立憲法、開國會、行三權鼎立之制」呢？孔子之教之所以包括民主，難道不是因爲康有爲在尚未撰寫《孔子改制考》之前，於1879-1885年間，兩度遊香港並道經天津、上海，搜集四學諸書攻讀之，並親見一些西方政法之優點，因受其影響而發生思想變化——於決心推動設法維新後，爲了使他的政治活動具有正當性而把他所理解的西方民主附會到孔子教

---

3 轉引自王汎森，《古史辨運動的興起》(台北：允晨文化公司，1987)，頁166。

義上了麼？康氏那樣完全以西方爲座標，用穿鑿附會的辦法來建立「改革主義」正當性的努力，事實上，倒是未來一元式「全盤西化」的預兆——一旦主觀的改革意願消失了，剩下的就只有西方的價值了。

康有爲的託古改制——把孔子說成藉「堯舜之治」來指示民主政治原則——的理論，乃是完全不顧客觀事實，任意附會的舉措。主觀上他雖然極端尊孔，但客觀上，他的理論，除了顯示「變法維新」無比的急迫性以外，卻是使作爲數千年文化傳統中神聖不可侵犯的精神象徵的孔子，變成政治的工具了。於是，康氏愈要尊孔，孔子便愈被工具化，孔子的純正性與神聖地位便愈動搖了。

三、以李大釗投入中國共產主義革命運動為例

第二個實例是要說明：李大釗在與胡適辯論「問題與主義」的時候所顯示的，他決心組織中國共產主義革命運動的癥結所在。「問題與主義」之爭肇始於胡適的一篇題作〈多研究些問題，少談些「主義」〉的短文。胡氏不同意他的朋友李大釗等在未經深究之前草率地接受激進意識形態的作風。他寫此文的目的，是要對李大釗和他的同道提出警告：不要把激進主義所提出的虛浮概說與抽象名詞當作根本解決中國諸多問題靈丹。胡氏指出：所有主義當初都是針對特定時空之內的特殊問題提出的具體建議。這些建議對它們所要解決的問題是否有用，或是否能夠從

它們興起的脈絡中分離出來，以便拿它們來解決另一歷史環境中所產生的特殊問題——這些都是開放未決的，所以吾人不可遽然接受主義。我們最需要做的是，研究各項主義興起的特殊背景，它們所要應付的特殊問題的性質，以及它們究竟是否能夠真正解決那些問題。這樣我們便可站在一個比較堅實的基礎上，來決定我們試圖解決我們的問題的時候，哪些主義值得我們參考。

接受外來主義的工作，無法取代對於自己社會中眾多問題的理解所需要做的努力。如要了解自己國家的政治、社會與文化中的問題，我們就必須先對這些問題的特殊性有清楚的掌握。當前「主義」變得很流行，這是很危險的現象。因爲它們經由過分簡化的概括與抽象名詞，提供給中國知識文化界一個幻象，以爲根據這些概括與名詞便可便捷地根本解決了中國的眾多複雜而特殊問題。

李大釗在1919年8月17日以書信的方式對胡氏提出公開的答覆。他說：

> 我覺得「問題」與「主義」，有不能十分分離的關係。因為一個社會問題的解決，必須靠著社會上多數人共同的運動。那麼我們要想解決一個問題，應該設法使他成了社會上多數人共同的問題。要想使一個社會問題，成了社會多數人共同的問題，應該使這社會上可以共同解決這個那個社會問題的多數人，先有一個共同趨向的理想、主義，作他們實驗自己生活上滿意不滿意的尺度(即是一種工具)。那共同感覺生活上不滿意的事實，才能一個一個的成了社會問題，才有解決的希望。不然，你儘管研究你的社會問

> 題，社會上多數人，卻一點不生關係。那個社會問題，是仍然永沒有解決的希望；那個社會問題的研究，也仍然是不能影響於實際。

上文清楚地顯示了李氏接受馬列主義的理由，並不在於它的真理性，而是基於它能夠提供工具性效果的考慮。然而，關鍵則是主義的工具性卻是由它的高揚的理想主義(或曰烏托邦主義)來提供的。換句話說，李氏對於馬列主義是否在知識上提出了有關人性、歷史、政治、經濟、社會的理性的真知灼見，興趣不大。馬列主義之所以能夠使他很快地信服，是因為它底烏托邦主義的政治效用。李氏認為提倡這樣烏托邦主義及其實現方式，能夠導使大多數中國人參與具有共同目標的政治運動。至於把作為目的的烏托邦主義變為形成政治運動的手段——這一轉折——所呈現的理論上與實際上的諸多問題，李氏不是沒有清楚地意識到，便是並不受它們的干擾。

關於胡適對李大釗不顧及實際問題的特殊性而高談主義的批評——胡氏認為那只是空話——李氏答覆說：

> 我們只要把這個那個的主義，**拿來作工具**，用以為實際的運動，他會因時、因所、因事的性質情形生一種適應環境的變化。……在別的資本主意盛行的國家，他們可以用社會主義作工具去打倒資本階級。在我們這不事生產的官僚強盜橫行的國家，我們也可以用它作工具，去驅除這一班不勞而生的官僚強盜。一個社會主義者，為使他的主義在世界上發生一些影響，必須要研究怎麼可以把他的理想盡

> 量應用於環繞著他的實境。所以現代的社會主義，包含著許多把他的精神變作實際的形式使合於現在需要的企圖。這可以證明主義的本性，原有適應實際的可能性，不過被專事空談的人用了，就變成空的罷了。那麼，先生所說主義的危險，只怕不是主義的本身帶來的，是空談它的人給它的。

李氏認爲馬列主義可以做爲解決中國問題的工具，它能夠爲了適應中國的環境，而做一些適當的調適。根據這樣的看法，李氏認爲當他指出中國的嚴峻問題需要根本解決而馬列主義能夠提供根本解決的工具的時候，他已對胡氏的批評給予反駁，所以無需就胡氏的問題提出直接的答覆。

李氏認爲在沒有達到經由革命而獲致政治上的基本變革以前，任何特定具體問題的解決，基本上是不可能的。而胡氏則認爲，許多特殊而具體的問題，不可能由於政治革命便可獲得解決，因爲政治革命由於其本身性質使然，一定會使以開放心靈來找尋許多具體問題的解決之道受到限制。胡氏說：

> 請問我們為甚麼要提倡一個主義呢？難道單是為了「號召黨徒」嗎？還是要想收一點實際的效果，做一點實際的改良？如果為了實際的改革，那就應該使主義和實行的方法，合為一件事，決不可分為兩件不相關的事。我常說中國人(其實不單是中國人)有一個大毛病，這病有兩個病徵：一方面是「目的熱」，一方面是「方法盲」。

在胡氏呼籲爲了目的不可不擇手段(否則「手段」在過程中將

變成了「目的」），所以目的與手段必須有其一致性的時候，一位中國自由主義者與一位中國共產黨創黨人之間的辯論均已相當充分地表達了自我立場，「問題與主義」之爭便也達到了盡頭。

李氏坦然承認他之所以接受馬列主義，主要是因爲它的高度理想主義(或烏托邦主義)給他與他的戰友們提供了一個把大多數中國人組織起來參與革命運動的工具。所以，我們可以說，一種政治上的現實主義導使他接受了馬列主義。後來的歷史發展充分證實李氏政治性的決定是有效的：一場政治革命的確由於李大釗與他的戰友們介紹與肯定馬列主義而產生了。

至於這場政治革命是否能切實地「根本解決」中國眾多而複雜的問題，那完全需要另當別論。過去的歷史證實李氏的希望已經落空。李氏的政治現實主義乃是空洞的或形式的政治現實主義。胡適對於「主義」的批評現在反而可以給予正面的評價。

然而，在五四時期與後五四時期，中國的現實條件卻沒有多少資源來抗拒中共對於共產革命運動具有根本解決中國問題的本領的聲稱，尤其當此一聲稱是以高度理想主義(烏托邦主義)的姿態出現的時候。

我在這裡要特別強調的是：李大釗所發端的，把烏托邦主義當做發動政治革命的工具的思想，實是中國烏托邦主義異化的濫殤。當烏托邦主義被提倡與肯定到能夠發動政治革命的時候，它相當簡易地轉變得背斥自己。自李氏倡議接受馬列主義以 來，「主義」變得愈理想化、愈激進，便愈能成爲革命政治的工具，也愈能動員群眾，革命領導人便也愈有聲望與權力，便愈自我膨脹、自以爲是（換句話說，便愈易腐化，愈易濫權），也愈可對

自己的政治行爲不負政治責任。在這樣的情況下，受這樣領導人領導的革命活動，便愈與當初的理想背斥或異化了。

四、以責任倫理來化解現代中國歷史的弔詭(悖論)

從第一節所談的近百年來的歷史弔詭(悖論)和第二、三兩節所分析的兩個具體實例的內部癥結來看，中國知識分子近百年來關懷或參與政治發展的資源，基本上，仍是意圖倫理(或譯心志倫理)。他們有了具體目的以後，便想盡辦法使其實現，並找出各種理由來自我肯定，他們的目的的合理性與使之實現的辦法的有效性，卻極少考慮到，用他們使用的那些辦法，是否真的能夠達成預期的目的，或可能產生與他們的目的適得其反的結果。

當然，歷史是各種因素相互作用的結果，並非知識分子的意圖所單獨決定的。然而，無可否認地，近百年來中國歷史的結果，確與知識分子所堅持的意圖倫理有密切的關係。

十幾年前(1982)，一些有理想的青年參加地方選舉，後來居然當選縣市議員。筆者當時十分高興，於是根據韋伯的責任倫理的觀念，用心撰成一篇題作〈如何做個政治家〉的文字(後收入拙著《思想與人物》)，略表祝賀之餘，也想藉以爲下一代政治人物指明落實理想的道路。三年後，錢永祥先生和他的一些朋友們合作完成了韋伯原著〈政治作爲一種志業〉的翔實中譯(現收入韋伯著，錢永祥編譯，《學術與政治：韋伯選集(I)》，修訂再版〔台北：遠流，1991〕)。這些年來，偶然看到「責任倫理」這個名詞

在政治人物的言談與文告中出現，不過大部分都以望文生義的方式加以誤解與發揮。上述那些青年中的一位，後來也從地方議會進入國會一段時期。前幾年，在他政治生涯深感困惑的時候，他用佛教「閉關」的辦法，靜思了許多天，「出關」以後，在記者招待會上說，他這次「閉關」的收穫之一是：終於澈底明瞭了筆者多年前提倡責任倫理的意義。他說它的中心意義是：中國士大夫的「誠」的精神。然而，他所掌握到的，卻是對於韋伯的責任倫理的誤解！中國士大夫的「誠」的精神，屬於韋伯所界定的意圖倫理(心志倫理)的範疇，不是責任倫理。

這個例子，很實在地告訴我們：正由於中國文化乃是特別注重意圖(心志)倫理的文化，處於中國政治與文化脈絡之中的人們，並不易理解韋伯所界定的責任倫理。我相信那位後起的政治人物，確實是希望能夠理解韋伯的觀念的；他甚至可能覺得當初這個觀念之所以被引進到中文世界裡來，還可能與他的政治生涯有點關係，所以更增加理解這個觀念的興趣。可是，結果竟是那樣地令人失望。

根據韋伯的觀點，進入政治範疇之內的人們，必須以責任倫理爲其行爲的指導原則，而不可以意圖倫理處世行事。(在政治範疇之外的行爲，應以何種倫理爲其指導原則，另當別論。)中華民族是發展意圖(心志)倫理很高的民族。而韋伯認爲，以意圖(心志)倫理爲根據，來參與政治——政治人物以其從事政治活動，一般公民以其衡量政治人物的得失——不但不易使理想獲得實現，反而很容易帶來與當初理想相反的惡果。從這個觀點來看，這爲什麼我們這個歷史悠久，在文學、藝術、工藝、人情等方面獲有很

高成就的民族，卻經常在政治上弄得一塌糊塗的原因之一。

韋伯的意圖倫理有兩個密切相關的不同指謂：內在的心志與外在的終極目標。首先必須特別強調的是，責任倫理並不是不顧及意圖。事實上，政治家與政客的分野就是，政治家從事政治的出發點，是關懷公眾福祉的意圖(心志)倫理，而政客的出發點，則是自私自利。但，從韋伯的觀點來看，政治家進入政治以後，如果仍然根據意圖(心志)倫理處理政治事務的話，則通常不易達成他的意圖所希望達到的目標。這裡的關鍵，是兩種不同的宇宙觀。以意圖倫理從事政治的人，假定宇宙爲一道德理性的有機體。尤其以儒家思想爲主導的中國文化，深信「內在超越」。這樣的觀念，使人與宇宙有機地融和在一起——人性內涵永恆與超越的「天道」，「天道」因此可在「盡性」中由「心」契悟與體會。儒者認爲「超越」與「無限」內涵於人性之中；因此，由「盡性」可體現「天道」，故孔子說：「人能弘道，非道弘人。」在「內在超越」的宇宙觀的籠罩之下，儒家傳統並沒有強大的思想資源，阻止受其影響的人強調人的內在力量幾至無限的地步。政治人物應該「正心」、「誠意」，這是「治國、平天下」的最主要的途徑。換句話說，人格的道德素質的發揮，在政治範疇之內，被認爲自然會獲得風吹草偃的效果，因爲政治範疇是宇宙的一部分，宇宙既被認爲是一道德理性的有機體，那麼政治範疇之內的事，也具有道德性格，自然會產生道德的回應。他的政治行爲最大的責任，是保持他的意圖(心志)的純真，而不是考慮行爲的後果。如果他的政治行爲並沒有帶來他所預的結果，他通常要埋怨別人愚蠢、社會不公、時機不對，或說這是天意，

卻很少會承認這是他的行爲帶來的後果。對這種人而言，只要意圖(心志與目標)是對的，他的行爲就是對的，結果如何，不是他的責任。

對於根據責任倫理的觀點處理政治事務的人而言，宇宙並不是一個道德理性的有機體。美好的意圖，並不一定帶來美好的結果。他的世界觀要複雜得多。除了肯定政治事務的出發點，需要根據意圖(心志)倫理以外，他進入政治範疇以後，深感正當目標的達成，需受現實感的節制才能真有效果，政治行爲必須熟慮其可以預見的後果並對之負責。以政治行爲可以預見的後果爲基準的活動，屬於一獨立範疇。在這一範疇之內，爲了達成他所希望達成的目的，有時需要做必要的妥協與協議。這種妥協與協議，並不必一定會合乎意圖(心志)倫理的道德原則。那麼，站在對後果負責的立場，在採取政治手段的時候，道德的考慮可以放鬆到什麼程度呢？這個問題無法在學理上給予直截了當的回答。終極地說，那是一種藝術。在以責任倫理爲根據的政治範疇之內，目的與手段之間經常處於「緊張」(tension)的境況之中。但，以意圖倫理爲根據的政治行爲，一方面(從邏輯的觀點來看)，政治人物必須隨時保持意圖(心志)的純真，他的行爲必須與他的意圖(心志)保持一致。然而，另一方面(在實際的經驗世界之中)，甚爲弔詭的是，往往特別強調意圖的人，覺得政治意圖(目標)愈偉大(如要把人間變成天堂)，愈可不擇手段以求達其目的，甚至以爲，目的愈偉大，愈可不擇手段。所以，以意圖倫理從事政治的人，無論從邏輯的觀點或從經驗的觀點來看，目的與手段之間並沒有上述責任倫理所介入的「緊張」。

正因爲根據責任倫理從事政治的人，在未做政策決定之前，詳盡考慮究竟需要使用什麼樣子的手段，才能達成他所願意承擔責任的結果(同時牢記手段本身所可能產生的各種可能的影響)；因此，他愈能以這種方式找到有效的手段，他便愈能獲得他願承擔責任的結果。目的與手段之間的「緊張」狀態，乃是他可能找到有效而適當的手段的背景情況。

根據意圖倫理從事政治的人，因爲只顧及他的意圖(心志)是否純真，或他的意圖(目標)是否偉大到使他覺得可以不擇手段以達目的的地步；所以，他沒有上述複雜考慮或「緊張」。正由於他的注意力集中在他的意圖(心志的純度、濃度，或目標的偉大程度)，而不在考慮如何有效地達成他的意圖，他當然不易或根本無法達成他的目標了。易言之，既然他沒有達成他的目標的有效而適當的手段(而且也沒有找尋它們的興趣)，他當然不易或無法達成他的目標了。



思潮與社會條件
——新文化運動中的兩個例子

王汎森

新文化運動有兩個層面，一面是破的，一面是立的。在「破」方面，可以一言以概括之，即「去傳統化」；「立」的方面，在思想上是提倡民主、科學、平等、女權等新價值、新觀念。學術上則是在「科學」的大纛下，每一種學門都起了根本的變化，有了新的發展，1920年代以後逐步建立了新學術社會。

本文所要討論的並不是「破」的方面或「立」的方面的思想內容，而是想討論「新」、「舊」遞嬗中，社會政治條件所發生的類似火車「轉轍器」般的作用。這個問題牽涉的範圍非常之廣，本文只選擇了兩個例子加以討論，第一個例子偏重在新文化運動的思想背景方面，以陳獨秀和《新青年》的變化為主。第二個例子則是一個地區型人物的變化，我所舉的是四川成都的吳虞。把它們放在一起討論，除了方便入手之外，也是想看看全國

性的舞臺與地區型知識分子之間的互動。

一

傳統思想及倫理綱常至少有四個重要的建制性的憑藉：科舉、法律、禮儀及政權，它們在二十世紀初次第倒臺，使得原來緊緊依託於它們的傳統思想與綱常倫理頓失所依，從而也使一個廣大的群眾隨著它們的消逝而茫然失措。

科舉是1905年廢除的。這是當時驚天動地的大事。科舉制度原來是舉國知識菁英，與國家功令及傳統價值體系相聯繫的大動脈，切斷這條大動脈，則從此兩者變得毫不相干，國家與知識大眾成爲兩個不相繫聯的陸塊，各自漂浮，社會上也出現了大批的「自由流動資源」(free floating resources)，他們爲了維持社會菁英的地位，不能再倚賴行之一千多年的這條大動脈，而須另謀他圖。它一方面使得吟哦四書五經、牢守功令、恪遵倫理綱常的舊菁英頓時失去憑藉，同時也逼使這些漂浮流動的人才面向許許多多可能的事物。在這許許多多的可能性中，當然也包括新事物。

廢科舉也使得八股文失去了「再生產」的憑藉，爲一種新的文學運動清除了道路障礙。如果不是廢科舉使得舊式文章不再與功名利祿連在一起，則白話文不可能得到那麼快、那麼大的成功，而廢科舉與甲午及庚子兩次戰爭的失敗當然有關，所以提過考籃、得過功名的陳獨秀回憶說：「倘無甲午、庚子兩次之福音，至今猶在八股垂髮時代。」[1] 胡適也觀察道：「倘使科舉制

---

1 陳獨秀，〈敬告青年〉，《陳獨秀著作選》(上海：上海人民出版社，1993)，第一卷，頁133。

度至今還在，白話文學的運動決不會有這樣容易的勝利。」[2] 如果科舉制度還在，古文與墨義仍是名利的敲門磚，則中國的讀書人仍然要「鑽在那墨卷古文堆裏過日子，永遠不知道時文、古文之外還有什麼活的文學。」[3]

傳統思想與禮教綱常的另一個屏障是法律。在清代，《大清律例》當然是規範人們行為最為重要的法典，而所謂「無一條非孔子之道」的《大清律例》[4]，在清廷的最後幾年改修，出現大幅模仿西方的《大清新刑律》。到了民國元年，維護禮教綱常的《大清律例》被具有平等精神的《新刑律》所取代，為行為的解放開闢了一個廣大的空間。

除上述所列之外，在政治方面，辛亥革命結束了君主政權，在禮儀方面，祭孔典禮是民國元年教育總長蔡元培廢除的，同時，蔡元培也以政治力量廢除學校讀經。以上幾種變化，當然都有長遠的思想背景，最終在建制的層面上落實，但它們也回過來加速「新」、「舊」思潮的變換。思潮與社會政治條件之間，殆有如火車「轉轍器」般，交互作用。

民國元年以後的幾個政治事件，尤其是舊文化勢力的回流、袁世凱稱帝以及張勳復辟事件，也發揮了「轉轍器」的功能。它們逼出了一種深刻的心理變化，使得晚清以來批判傳統與引介新事物的軌道，有了微妙的改變，它們使得新文化運動能擴大它在新知識分子中的影響，說服了一些持不同意見或遲疑的人。因為

---

2 胡適，〈五十年來中國之文學〉，《胡適文存》第二集，頁246。

3 同前註。

4 陳獨秀，〈憲法與孔教〉，《陳獨秀著作選》第一卷，頁229。

這些政治社會事件，與新文化運動有密切的機緣因果關係，所以會有人在民國八年說：「近兩年裡，爲著昏亂政治的反響，種下了一個根本大改造的萌芽。」[5] 不過，我必須聲明，我決不是想談上層建築與經濟基礎的關係，也決非否定在一個長時段的思想發展中，存在著內在的邏輯。

任何有關新文化運動的討論都不能省略《新青年》。《新青年》是近代思想發展的一面鏡子，它的變化非常快，幾乎每一卷都有新的重心。在五四之前，它的發展大約可以分爲幾個階段。一開始，它強調「青年文化」，同時也介紹各國的青年文化，這與刊物的名稱相符。第二個階段則刻意批評孔教與軍閥因緣爲用，並抨擊孔子之道與現代生活的不合。第三個階段提出倫理革命及文學革命。而第四階段則強調思想革命，認爲文學本合文學工具與思想而成，在改變文學的工具之外，還應該改換思想 [6]。在五四前後，《新青年》中社會主義的成分愈來愈濃，1919年5月的「馬克思主義專號」，即是一個例證。民國十年以後，《新青年》逐漸成爲中國共產黨的「機關報」。

---

5 傅斯年，〈《新潮》之回顧與前瞻〉，《傅斯年全集》第四冊，頁158。

6 周作人《知堂回想錄》(蘭州：敦煌文藝出版社，1998)說他在民國八年作了一篇〈思想革命〉，「彷彿和那時正出風頭的『文學革命』，即是文字改革故意立異，實在乃是補足它所缺少的一方面罷了。」(頁254) 案〈思想革命〉一文原刊《每週評論》十一號，後載《新青年》六卷四號，筆名仲密。當時人清楚覺察到這是一個新方向，如傅斯年〈白話文學與心理改革〉中便響應「仲密」(周作人)的這篇文章(《傅斯年全集》第四冊，頁128-138)。

《新青年》不停地變，新知識分子卻不一定能贊同它每一階段的主張。譬如南社領袖柳亞子，他贊同攻駁孔教，但不同意胡適的文學革命[7]。又如胡適，他提倡文學革命，卻未必贊同《新青年》往社會主義方面發展；而能同意其討論社會主義的，也不一定同意它成爲共產主義的喉舌。所以《新青年》像一部急駛的列車，不斷的有人上車，也不斷的有乘客下車，能共乘前一段路的，不一定能共乘後一段。

與我們這裏所要討論較相關的，是第二、第三及第四階段。事實上，《青年》創刊之初，連贈送交換在內只印一千份，使《新青年》銷量漸增的是宣揚倫理革命的階段，尤其在胡適加入以後，文學革命成爲討論的主題；以及民國六年，該刊編輯組遷到北京，北大一批新教授加入筆陣之後。它的銷量最高達一萬五、六千份[8]。

陳獨秀與陸續加入的幾位新文化運動領袖，都與辛亥革命有關，而他們也都牢守民主共和的理想。

從甲午到辛亥，中國思想界經歷兩大階段。甲午戰爭失敗後，舉國上層及中層社會大夢初醒，泰半認爲雖聖人亦不廢富強之策，康有爲、梁啓超提倡變法，而新舊之爭激烈，舊派走向極端，乃有庚子義和團之亂，經過這次變亂而舊派頓失所依，新派大行。然而康梁所提倡的改革意見，基本上集中在「行政制度問

---

7 《吳虞日記》(成都：四川人民出版社，1984)，頁300。

8 關於《新青年》之銷售量，見《五四時期期刊介紹》(北京：三聯書店，1978)，第一集，上冊，頁37。

題」上，而對於政治之根本問題，距離尚遠。清末革命、立憲兩派則辯論民主共和與君主立憲，開始接觸到政治的根本問題。辛亥革命成功，使得民主共和的主張得到落實[9]。

這個民主共和的新政體，用體制性的力量，公布了許多合於西方潮流的政策。在1912年的最初三個月間，先後發布了三十幾通除舊布新的文告，它們大多是辛亥革命前十年間，革命黨人宣傳過的主張，此時則以法令、政策的形式頒行全國。而其中最震動人心的是，教育總長蔡元培所宣布的停止祭孔、中小學廢止讀經和北京大學廢除經科正式命名爲文科，周作人說：「這兩件事在中國的影響極大，是絕不可估計得太低的。」當時即有人以「毀孔子廟罷其祀」形容之[10]。1912年4月，袁世凱就任臨時大總統，新思想與新事物失去它在政治上的依靠，這年年底，新文化退潮，而舊文化回流，從中央到地方，新舊兩股政治勢力和文化勢力的鬥爭與歧異，始終是存在的。舊文化的回潮也有政治力量作後盾，袁世凱就任臨時大總統後，尊孔讀經之論從廣東、山西等地蔓延開來，山西有「宗聖會」，北京有「孔社」，青島有「尊孔文社」，揚州有「尊孔崇道會」，鎮江有「尊孔會」。在蔡元培辭去教育總長後，教育部隨即公布了孔子誕辰紀念日，許多地方紛紛組織慶祝「聖誕」之活動。1913年，江蘇都督張勳的根據地南京的文化復古風氣極盛，這年2月，張勳〈上大總統請尊孔教書〉，孔教會領導人物集會上海發起孔教會，以昌明孔孟、

9 陳獨秀，〈吾人最後之覺悟〉，《陳獨秀著作選》第一卷，頁176。

10 周作人，《知堂回想錄》，頁222。

救濟社會爲宗旨。6月22日，袁世凱發布「尊崇孔聖令」，說「至悍然倡爲廢祀之說，此不獨無以識孔學之精微，即於平等自由之真相，亦未有當也。以心不服從爲平等，以無忌憚爲自由。」8、9月間，孔教會總部遷到北京，宣傳只要孔教一昌，當時中國所有的問題都可以一併解決，政局也可以定下來。1914年是舊文化全面擴張並進一步政治化之時，這年年初，北京「孔社」舉辦「信古傳習所」，所習科目以經學爲首，北京也有人組成「庚子拜經會」，認爲想救國族必自拜經始。4月間，有三十餘人向政治會議提出設立經學館議案，要求將五經流布歐美，此年秋季，袁世凱親赴孔廟祭孔，行三跪九叩禮。這年冬至，袁世凱著古裝在天壇舉行民國首次盛大祭禮，各地文武大員紛紛仿行。1915年，全面推行教育復舊、小學讀經，當時也出現了小學將廢、科舉將復的謠言。除了孔教之外，在這幾年間，壓抑女權的風氣亦起。禁止女子參政，發布過女子不得加入政治結社、不得加入政壇集會的命令。1913年〈治安警察條例〉禁止男女自由交往，褒揚貞節烈女的風潮勃起，1914年3月，袁世凱頒布條例，管制戲園，禁止男女合演。同時宗教力量也逐漸復甦，毀學興廟之風甚盛[11]。在這波文化風潮中，袁世凱稱帝的活動開始登場。1915年8月上旬，袁世凱的憲法顧問古德諾率先發表〈共和與君主論〉，主張實行君主制，接著日本人有賀長雄亦發表〈共和憲法持久策〉，爲袁氏稱帝製造輿論，楊度等人組成的「籌安會」與之呼應，籌安會通電各省軍政大員派代表到北京，組織公民請願團，而袁的

11 以上全部引自劉志琴主編，羅檢秋編，《近代中國社會文化變遷錄》(杭州：浙江人民出版社，1998)，第三卷，頁1-256。

各地親信也上書勸進，請其「速正大位」。

在所有文化復古運動中，最令人矚目的是風起雲湧的、在憲法中明定孔教爲國教的運動。袁世凱表面上雖對國教不置可否，但不斷地以言論和實際行動加以支持，後來，《天壇憲草》第十九條也附上了尊孔的條文。

就在推動袁氏稱帝的聲浪中，陳獨秀成立了《青年》，這個時間上的順序不能算是偶然。研究陳氏的人不能忘記他在辛亥革命及二次革命中的角色，以及他是個共和政體的信仰者，而袁世凱復辟活動則促使這個革命家猛醒。在當時人的各種回憶中還可以看到類似的例子。以錢玄同爲例，他說洪憲紀元像霹靂一聲驚醒他迷古的美夢——

> 若玄同者，於新學問、新知識，一點也沒有；自從十二歲起到二十九歲，東撞西摸，以盤為日，以康瓠為周鼎，以瓦釜為黃鐘，發昏作夢者整整十八年。自洪憲紀元，始如一個響霹靂震醒迷夢，始知國粹之萬不可保存，糞之萬不可不排泄：願我可愛可敬的支那青年做二十世紀的文明人，做中華民國的新國民[12]。

在民國元年畫出了一個民主共和國的畫餅之後，緊接著是一連串因對比而形成的失望，而失望與希望的力量至少是一樣大的。新思想家們敏感地認爲中華民國是「一團矛盾」，對於在共

---

12 〈保護眼珠與換回人眼〉，《新青年》五卷六號（1918年12月），頁627。

和國體之下實際上卻是專制政治一事大感奇怪[13]。陳獨秀說：

> 吾人果欲於政治上採用共和立憲制，復欲於倫理上保守綱常階級制，以收新舊調和之效，自家沖撞，此絕不可能之事。蓋共和立憲制，以獨立平等自由為原則，與綱常階級制為絕對不可相容之物，存其一必廢其一……[14]

平等自由、共和立憲的中華民國，卻同時持守倫理上的綱常階級制，這是一個大矛盾。陳氏又說，共和立憲如不出於多數國民之自覺，是「僞共和」、「僞立憲」[15]。這就好像民國十年瞿秋白在提到辛亥革命時所說的，那次革命「成立了一個括弧內的『民國』」[16]。

李大釗〈新的！舊的！〉中，則說當日的中國是一團「矛盾」：

> 中國今日的現象全是矛盾現象。舉國的人都在矛盾現象中

---

13 陳獨秀說：「三年以來，吾人於共和國體之下，備受專制政治之痛苦。」《陳獨秀著作選》第一卷，頁176。

14 《陳獨秀著作選》第一卷，頁179。

15 「共和立憲而不出於多數國民之自覺與自動，皆偽共和也，偽立憲也。……以其與多數國民之思想人格無變更，與多數國民之利害休戚無切身之觀感也。」〈吾人最後之覺悟〉，《陳獨秀著作選》第一卷，頁178。

16 瞿秋白，〈餓鄉記程〉：「政治上，雖經過了十年前的一次革命，成立了一個括弧內的『民國』，而德謨古拉西(La démocratie)一個字到十年後再『發現』。」《瞿秋白詩文選》(北京：人民文學出版社，1982)，頁36。

> 討生活。
>
> 矛盾生活即新舊不調和之生活。[17]

在所有矛盾中，天壇憲法草案第十九條附以尊孔之文，當然是最刺眼的。1916年11月陳獨秀在〈憲法與孔教〉中說：

> 吾見民國憲法草案百餘條，其不與孔子之道相抵觸者，蓋幾希矣，其將何以并存之[18]？

同文又說：

> 惟明明以共和國民自居，以輸入西洋文明自勵者，亦於與共和政體西洋文明絕對相反之別尊卑明貴賤之孔教，不欲吐棄，此愚之所大惑也[19]。

二十世紀初年以來的廢科舉、廢讀經、廢祭孔，事實上已經將原來是一個有機整體的孔教與國家，分成文化與政治兩個不同的領域。這兩個領域如果各自活動，問題並不大，甚至是值得贊許的。蔡元培說「孔子是孔子，宗教是宗教，國家是國家，義理各別，勿能強作一談。」即是這個意思[20]。陳獨秀在〈憲法與孔教〉中也說「使孔教會僅以私人團體，立教於社會，國家固應予

---

17 蔡尚思主編，《中國現代思想史資料簡編》（杭州：浙江人民出版社，1986），第一冊，頁125。

18 《陳獨秀著作選》第一卷，頁229。

19 同前註。

20 陳獨秀〈再論孔教問題〉中所引，《陳獨秀著作選》第一卷，頁254。

以與各教同等之自由。使僅以孔學會號召於國中，尤吾人所贊許。」[21] 現在的問題是它們的活動太過接近，也就是李大釗所說的「新舊性質相差太遠，而一切活動相鄰太近」[22]，因爲「一切活動相鄰太近」，尤其是這兩個已經切開的領域，是因爲政治強力介入才又合在一起的，更令人產生荒謬的、不能併存、不能調和的感覺。

一種文化符號的形象，與提倡或闡釋它的人的身分與形象，不能沒有關係。而當提倡孔教的是淸一色的軍閥時，儒家不可避免地被政治化，更增一般人的惡劣印象。

「孔教」與「共和政體」這兩個矛盾太大卻又相鄰太近的領域，催發出一種思維，這種思維認爲社會文化是一個整體，不可能以舊心理去運用新制度，梁啓超在〈五十年中國進化概論〉敏感地說：

> 覺得社會文化是整套的，要拿舊心理運用新制度，決計不可能，漸漸要求全人格的覺悟[23]。

而在所謂「社會文化整套」觀之中，新與舊不但沒有漸進調和之可能，甚至是勢不兩立的，陳獨秀借用韓愈〈原道〉中的話強調說：「不塞不流，不止不行」[24]。學生一輩的傅斯年發表於民國

---

21 《陳獨秀著作選》第一卷，頁225。

22 〈新的！舊的！〉，《中國現代思想史資料簡編》第一冊，頁126。

23 梁啓超，〈五十年中國進化概論〉，《飲冰室文集》(台北：中華書局，1978)，三十九，頁45。

24 《新青年》二卷三號（1916年11月），〈憲法與孔教〉，《陳獨秀著作選》第一卷，頁229。

八年的〈破壞〉一文也說：「一個空瓶子，裏面並沒有多量的渾水，把清水注進就完了。假使是個渾水滿了的瓶子，只得先把渾水傾去，清水才能鑽進來。」[25]

爲了解決「相鄰太近」、矛盾太大的問題，他們所想到的解決辦法，有相當的一致性。李大釗說：「爲了解決矛盾，只有破除一切」[26]，陳獨秀所得到結論也相近：

> 這腐舊思想布滿國中，所以我們要誠心鞏固共和國體，非將這班反對共和的倫理文學等等舊思想，完全洗刷得乾乾淨淨不可[27]。

他在〈答錢玄同〉中又說十三經不焚，孔廟不毀，則「共和」的招牌掛不長久：

> 全部十三經，不容於民主國家者蓋十之九九，此物不遭焚禁，孔廟不毀，共和招牌，當然掛不長久……[28]

爲了掛穩「中華民國」這塊招牌，必須毀棄孔廟，焚燒十三經，必須將舊的倫理文學洗刷乾淨。所以他們反對在許多人看起來要比較合理的新舊調和說(杜亞泉)或漸進改良的觀念。

我們知道從晚清以來，非儒反孔的言論已經屢見不鮮了，而

---

25 《新潮》一卷二號，《傅斯年全集》第五冊，頁35。

26 〈新的！舊的！〉，《中國現代思想史資料簡編》第一冊，頁134。

27 〈舊思想與國體問題〉，《陳獨秀著作選》第一卷，頁297。

28 〈答錢玄同〈世界語〉〉，《陳獨秀著作選》第一卷，頁320。

且這方面的資料愈發掘愈多[29]，不但思想一線延續，連人物也相重疊[30]，使得人們不自覺地要認爲晚清思潮與新文化運動時期沒有什麼改變。然而只要細心觀察，仍可以看出一些微妙的差異。先前偏重在解決黑暗專制的政治是改造舊思想、舊文化的前提，民國初年，人們也多認爲專制政權或軍閥是一切問題的惡因。但是到了此時，新文化運動的領袖卻得出一個新的結論，軍閥是「惡果」不是「惡因」。袁世凱死後，上海中西報紙盛傳袁世凱未死，陳氏說他也「堅信袁世凱未死」，而且認爲如果不能剷除惡因，還會有無數的袁世凱——

> 袁世凱之廢共和復帝制，乃惡果非惡因，乃枝葉之罪惡，非根本之罪惡。若夫別尊卑、重階級、主張人治、反對民權之思想學說，實為製造專制帝王之根本惡因。吾國思想不將此根本惡因鏟除淨盡，則有因必有果，無數廢共和廢帝制之袁世凱，當然接踵應運而生[31]。

同時，他們也開始從新的角度來看當時的政治問題。在此之前，解決政治問題的辦法無非是政論。

1905-1915年是政論發達的時代，但在袁世凱稱帝之後，連篇累牘的政論卻退潮了，許多政論機關也煙消雲散，胡適在〈五十年來中國之文學〉中觀察說：

---

29 關於這方面的研究，如我的《章太炎的思想》，陳萬雄的《五四新文化的源流》(香港：三聯書店，1992)。

30 見陳萬雄，《五四新文化的源流》第一章〈《新青年》及其作者〉。

31 《陳獨秀著作選》第一卷，頁239-240。

> 民國五年以後，國中幾乎沒有一個政論機關，也沒有一個政論家；連那些日報上的時評也都退到紙角上去了，或者竟完全取消了。這種政論文字的忽然消滅，我至今還說不出一個所以然來[32]。

政論文退潮的里程碑，是一向以政論生色的《甲寅》在1915年底停刊。政論文之退潮，當然與袁世凱的壓制有關，但它還有更深層的理由，也就是政論家們的無力感，一邊是政治評論家們成篇累牘地徵引西方各種政治理論來討論中國的政治，另一邊是梁士詒、楊度、孫毓筠們把憲法踏在了腳底下[33]，所以黃遠庸在《甲寅》的最後一期說：

> 愚見以為居今論政，實不知從何處說起，……至根本救濟，遠意當從提倡新文學入手……[34]

黃遠庸認爲「居今論政，實不知從何處說起」，認爲根本解決政治的辦法在提倡新文學。章士釗的答書代表另一種思想，那是民國成立以來的主流觀點。他不贊成黃遠庸。他「認爲政治好了，而後有社會之事可言，文藝其一端也」[35]。由這樣一封簡單的信可以看出當時的兩條路：一條是以新文學來解決中國政治問題，一條是十年來政論文字的老路，以爲政治是解決政治及包括文藝

---

32 《胡適文存》第二集，頁226。

33 同前註。

34 黃遠庸給章士釗的信，在《甲寅》一卷十號〈通訊〉，頁2。同時收入《遠生遺著》，卷四，頁189。

35 《甲寅》一卷十號，〈通訊〉，頁5。

在內的所有問題的根本。從此之後，新思想領袖們有了新發現：解決政治的問題靠倫理與文學。倫理與文學對當時中國的意義，到這時候才被以一種全新的方式去瞭解，從此，談民初政治的亂象才有了一個新的起點。

陳獨秀顯然是與黃遠庸同一路的。所以在《青年》的第一卷第一號中，他在答王庸工談籌安會等問題的來信時，便宣稱「批評時政非其旨也」[36]。《甲寅》時期的陳獨秀，一直相信多數國民的愛國心與自覺心是解決政治問題的辦法[37]，他後來雖然沒有完全放棄這個主張，但是重心開始轉移到別處，認爲「學術」、「政治」已經不夠了；認爲繼今以往，應該是倫理革命以及文學革命，故他說「倫理的覺悟，爲吾人最后覺悟之最后覺悟」[38]；認爲倫理問題不解決的話，「則政治、學術，皆枝葉問題，縱一時舍舊謀新，而根本思想，未嘗變更，不旋踵而仍復舊觀者，此自然必然之事也。」[39] 又主張「今欲革新政治，勢不得不革新盤據於運用此政治者精神界之文學」[40]。陳獨秀堅持文學、倫理、政治是「一家眷屬」。所以當易宗夔投書《新青年》表示目前文學革命只要限於言文一致即可，不必推翻孔學，不必改革倫理，

---

36 《新青年》一卷一號（1915年9月），〈通訊〉，頁2。

37 如發表在《甲寅》一卷四號的〈愛國心與自覺〉，《陳獨秀著作選》第一卷，頁113-119。

38 〈吾人最後之覺悟〉，《陳獨秀著作選》第一卷，頁179。

39 〈憲法與孔教〉，《陳獨秀著作選》第一卷，頁224。

40 〈文學革命論〉，原刊《新青年》二卷六號，《陳獨秀著作選》第一卷，頁263。

陳的回答是：「舊文學、舊政治、舊倫理本是一家眷屬，固不得去此而取彼。」[41]

當時《新青年》的路數顯然相當新穎，所以成都的孫少荆有這樣的印象：該刊三卷二期上特書一行字——「主張倫理改革、文學改革惟一之雜誌」[42]。我在《新青年》三卷二期上並未能發現這一行字，孫少荆不知何所據而言然，但是孫氏的話似乎間接說明了當時人已淸楚感覺《新青年》是提倡倫理革命及文學革命的刊物，而且是唯一的刊物。

《甲寅》停刊，《新青年》繼起，《甲寅》的陳獨秀、李大釗、高一涵，也都成爲《新青年》的編者或作者，但在這兩個時期，他們所寫文章的重點有相當的不同。從《甲寅》到《新青年》，其實代表著對民初政治現象兩種不同的認知。而這一個思維上的變化，與袁世凱稱帝的刺激是分不開的。

民國6年7月間的張勳復辟，則是牽動思潮變化的另一事件，它爲《新青年》的擴大影響與深化提供了助緣。周作人《知堂回想錄》說，此後蓬勃發展的文化運動，多是受復辟的刺激而興旺的：

> 復辟這齣把戲，前後不到兩個星期便收場了，但是它卻留下很大的影響，在以後的政治和文化的方面，都是關係極大。……因為以后蓬蓬勃勃起來的文化上諸種運動，幾乎無一不是受了復辟事件的刺激而發生的、興旺的。

---

41 他們的討論見1918年10月《新青年》五卷四號，頁431-433。

42 吳虞引其友孫少荆語，《吳虞日記》，頁313。

周作人還以《新青年》前後的發展爲例，說明這個歷史事件：

> 即如《新青年》吧，它本來就有，叫做《青年》雜誌，也是普通的刊物罷了，雖是由陳獨秀編輯，看不出什麼特色來，……我初來北京，魯迅以《新青年》數冊見示，并且述許季茀的話道：「這裡邊頗有些謬論，可以一駁。」大概許君是用了民報社時代的眼光去看它，所以這麼說的吧。但是我看了卻覺得沒有什麼謬，雖然也並不怎麼對，我那時也是寫古文的，增訂本《域外小說集》所說梭羅古勃的寓言數篇，便都是復辟前後這一個時期所翻譯的[43]。

周作人告訴我們在復辟之前，他自己是寫古文的，而《新青年》是「普通的刊物」，許壽裳認爲其中有許多謬論，周作人本人雖不認爲是謬，但也不認爲怎麼對。經過復辟事件的刺激，他們翻然改變，「因爲經歷這次事跡，深深感覺中國改革之尙未成功，有思想革命之必要」[44]：

> 經過那一次事件的刺激，和以后的種種考慮，這才翻然改變過來，覺得中國很有「思想革命」之必要，光只是「文學革命」實在不夠，雖然表現的文字改革自然是聯帶的應當做到的事，不過不是主要的目的罷了[45]。

魯迅也是在復辟之後，才決定告別隱默抄碑的日子，寫起小說來

---

43 《知堂回想錄》，頁224。

44 同前書，頁215。

45 同前書，頁224。

——「這也是復辟以後的事情」，「結果是那篇〈狂人日記〉，在《新青年》次年四月號發表，……如眾所周知，這篇〈狂人日記〉不但是篇白話文，而且是攻擊吃人的禮教的第一炮，這便是魯迅、錢玄同所關心的思想革命問題，其重要超過於文學革命了。」[46]

二

在北京這個全國思想的中央舞臺，沸沸揚揚進行中的新文化運動，牽動了各地的知識分子。許多地方都有「新」「舊」兩派人在爭執、對立，它也吸引了一些呼應新文化主張的人向北京發展，其中包括遠在四川的一個不得意的讀書人吳虞(又陵)。

被胡適稱爲「隻手打倒孔家店的老英雄」，吳虞靠著《新青年》中的幾篇文章，在新文化運動之後，從一個不見容於成都的士人，一躍而爲全國思想舞臺中的重要人物，並於民國十年離開四川，成爲北京大學教授。民國六年《新青年》三卷一號中，將一、二卷目錄特列一頁，上署大名家數十名執筆，其中赫然有吳虞的名字。吳虞在日記中寫下這樣一段感受：

> 不意成都一布衣，亦預海內大名家之列，慚愧之至，然不經辛亥之事，余學説不成，經辛亥之事而余或不免，四川人亦無預大名家之列者矣，一嘆[47]。

46 《知堂回想錄》，頁225。

47 《吳虞日記》，頁310。

這一段告白很可玩味，它透露了幾層意思：吳虞認爲他非儒反孔、痛批中國傳統家族主義的思想言論，與辛亥年的經歷有關，此即「不經辛亥之事，余學說不成」[48] 之意。第二，辛亥年之事是有生命危險的，故說「經辛亥之事而余或不免」[49]。吳虞經辛亥年之事而發展成的學說是什麼？非常賞識這位「老英雄」的胡適，在爲《吳虞文錄》作序時，曾特別指出吳氏思想的兩個重點，第一是指出孔子之道與現代生活不合，並主張「非孝」；第二便是批評中國的法律因爲受傳統綱常名教的影響而異常落後 [50]。吳虞在新文化運動中最爲人們重視的這兩種論點，都有其「存在的基礎」(existential basis)。吳氏在辛亥年前後與其父吳士先之間慘酷的爭執，與其「非孝」思想有關，就在父子爭訟的過程中，他因痛感舊律將「不孝」置於「十惡」之中，而對《大清律例》產生嚴重的不滿。

吳虞在他的日記中一貫以「老魔」稱呼自己的父親，他們父子究竟因何啓釁？同爲川人的李璜說：辛亥年吳虞曾在成都散發傳單，攻擊其父對媳婦之醜行 [51]。不過，除了李璜之外，目前還未見到相同的說法。我們可以確定的是，1910年11月吳虞因爲不滿其父的醜行而發生衝突，被其父告到官府，成了轟動成都教育界的大事，雖經審斷理虧的是他父親，但卻遭到四川教育文化界譴責，認爲是大逆不道的行爲，吳虞乃油印了〈家庭苦趣〉一

---

48 《吳虞日記》，頁208。

49 同前書，頁342。

50 本文完成後，偶然發現小野和子有〈吳虞與刑法典論爭〉一文，刊《中國文化》十一期(1995年7月)，頁230-241，請讀者參閱。

51 《學鈍室回憶錄》(台北：傳記文學出版社，1973)，頁12-13。

文，散發各學堂。時任四川教育總會長的徐炯特別召開了一次教育會，申討這個「投畀豺虎，豺虎不食，放畀有北，有北不受」的名教罪人，將之公逐出教育界，諮議局亦進行糾舉[52]。

〈家庭苦趣〉一文曾刊於《蜀報》第八期[53]，述及其父與前後兩個續娶婦人的種種醜穢，以及父親、繼母對他們夫婦的虐待，這就是他後來所說的「家庭慘酷，……外遭社會之陷害，內被尊長之毒螫」[54]，及「早受家庭嚴酷摧殘，幾不免死」[55]。

但吳虞還和父親爭奪財產。吳虞在1911年從逃遁的山間回到成都後，曾向妻弟借了一本《大清律例》，翻查卷九〈田宅條例〉：

> 告爭家財田產，但係五年之上，并雖未及五年，驗有親族寫立分書已定，出賣文約是實者，斷令照舊管業，不許重分再贖，告詞立案不行[56]。

查完此律之後，吳虞在日記中抄錄光緒十九年(1893)其父在親友見證之下所立的約定：

---

52 趙清、鄭城編，《吳虞集》(成都：四川人民出版社，1985)，〈前言〉，頁4。余英時，〈中國現代價值觀念的變遷〉中提到吳虞與其父公開爭訟是受清末新思潮影響的結果，見余先生的《現代儒學論》(香港：八方文化企業公司，1996)，頁85。

53 以下所引〈家庭苦趣〉一文具見《吳虞集》，頁18-20。

54 《吳虞日記》，頁83。

55 同前書，頁335。

56 同前書，頁9。惟日記中標點有誤，此據新校本《大清律例》(天津：天津古籍出版社，1995)頁212改正。

> 憑族眾親友議定，以新繁祖遺龍橋場水田一百零三畝零載糧一兩五錢三分，正房屋俱全合付與兒子永寬一手掌理，至士先手內自置水田六十餘畝留作養膳。將來如再有子息，此項兒子永寬即不得與聞……[57]

光緒十九年的這個約定，是其父第一次再娶之後所立定的[58]。也就因爲先前立有此約，所以吳虞在武昌起義之後返回成都，急忙查《大清律例》卷九〈田宅條例〉，確定「但係五年以上，并雖未及五年，驗有親族寫立分書已定」者，「不許重分再贖」。照吳虞在〈家庭苦趣〉中的說法，其父於第二次再娶後，繼母即將田房衣服器具變賣罄盡，兩人並作文書於東嶽廟詛咒吳虞夫婦死亡，此時吳父顯然不願遵照光緒十九年所立約定實行，而希望最少能再分得部分財產，但脾氣強硬乖拗的吳虞堅不同意。《吳虞日記》上說：「老魔欲分租房押銀百金，吳(慶熙)搖手止之曰：『不行』。老魔又欲請斷田五十畝，吳復曰：『他尚有一大家人，要繳你二人一月十二元盡足用了。』」[59] 從光緒十九年(1893)到1911年已經超過法律規定的五年，當時武昌起義雖已成功，但仍沿用《大清律例》，所以如依《大清律例》審斷，則對吳虞有

---

57 《吳虞日記》，頁9-10。

58 而此約顯然大有講究，也就是將「祖遺」與吳父自置的田產分開。依照當時的慣習，一家之長雖有權支配財產，但是祖先留下的田產仍宜由子孫繼承，一家之長不便任意處置，而「自置」的部分則可以自由處分。關於「祖遺」與「自置」財產的問題，此處參考了滋賀秀三，《中國家族法の原理》(東京：創文社，1990)，頁211-212。

59 《吳虞日記》，頁11。

利。但是在傳統中國，兒子控告父親是不得了的罪狀，不管法理如何，「不孝」的罪名是沒有人承受得起的，更何況吳虞不單將父親的醜行印成傳單，並且公然刊發報紙。除了和父親爭訟外，1910年，吳虞因爲編《宋元學案粹語》，在例言中引李卓吾的話，清政府曾令四川學政趙啓霖查禁，不准發售。1911年他又爲文反對儒教及家族制度，四川護理總督王人文曾移文各省逮捕，其中有「就地正法」之語，吳虞乃逃出成都到山間避難[60]。而所謂避難山間，似乎是逃到其舅劉藜然家，劉是哥老會首領[61]。

從以上看來，吳虞所謂「辛亥之難」有兩個層次，第一個罪狀是發表非孔非孝的言論，這些言論在辛亥以前幾年，便陸續隱現在他的詩註中。但在辛亥年前後卻公開發表出來。他的第二個罪狀是不孝，爲了爭田產而與父親大吵，被父親狀告官府。這兩個罪狀都使他不見容於成都以禮教自持的舊派人物，以徐炯爲首的舊派人物，發起成都教育界將他公逐。同時他也不見容於滿清的大僚，欲將他「就地正法」，當然他也不能在一開卷便是五服圖及以「不孝」爲「十惡」之一的《大清律例》中得到公平的審判，而必須逃離成都，遁居山中。

但是武昌起義的消息卻使這個罪人一步一步離開山中，一步一步接近成都，也使得個人的問題與歷史的劇變發生交會。細察他的日記，可以看出舊政權的崩裂，如何鬆動了禮教秩序，如何使得以它爲憑藉的舊知識分子、舊官僚失去依恃，也使得舊思想失去建制性的依靠，使得非孝、非孔的罪人，可以逐漸去除頭上

60 〈吳虞略歷〉，在《吳虞日記》，頁1-2。

61 《吳虞集》，〈前言〉，頁5。

的緊箍咒。

四川鐵路國有之爭是辛亥革命的前奏，從這年8月起，四川政局便已激烈動盪，1911年9月16日，當時不在四川的一個年青學生在日記上便記著：「前數日報上已有四川宣告獨立之電矣，何以獨立之旗猶未見拂拂於蜀山頂上也？」[62] 9月22日，他的學堂監督在訓話中便已「勸吾儕剪指爪去髮辮也」[63]。到了10月12日，便有「課畢後閱報紙，見專欄電中有云：武昌已爲革黨所據，新軍亦起而相應，推黎元洪爲首領，……此事也，甚爲迅速與機密，出其不意，遂以成事。武昌據天下上游，可以直搗金陵，北通燕趙。從此而萬惡之政府即以推倒亦未可知也。」[64] 10月28日記「匯各報而統計之，則十八省省城，只一南京尚未動也」，「從此以後，腥羶盡滌，大恥一洗，漢族同胞共歌自由，當即有一共和政體之中華民國發現於東半球之東，樂矣哉！」[65] 這份日記，大致反映當時人從報紙所瞭解的革命發展情況，因爲它所記的消息得自新聞報導，與實際歷史發展有不吻合之處，尤其是「十八省省城只一南京未動」並不確實。但是到了10月28日，幾個省城都已易幟。成都光復雖晚，全國局勢已定，人們主觀上也相信「中華民國」將出現於東亞。我們再回過頭來看看《吳虞日記》。

現存吳虞日記的第一條是10月31日，「同白仲琴由谿廠起身，轎子雇至眉州」，然後至彭山城外，然後到成都，暫住其妻

62 樂齊編，《葉聖陶日記》（太原：山西教育出版社，1998），頁11。

63 同前書，頁13。

64 同前書，頁22。

65 同前書，頁32。

弟處，與其妻見面 [66]。由他的行止可見他因見到舊政權已近崩潰，通緝令失效，故決定回到滿布敵人的成都。選在這個時候回到成都，當然是出於一種估算：隨著舊政權的崩潰，舊官僚、舊人物、舊道德、舊法律皆將動搖，對他這個「大逆不道」的新派人物是有利的。

在新舊政權遞嬗中，舊官僚階層暫時失勢。他們之中有許許多多人後來雖然都以不同的方式回流，不過已經不再能享受滿清時代的權威。吳虞在1911年12月22日的日記中這樣寫著：「早飯後聞趙季鶴、王寅伯已就戮。周孝懷正在逮捕中，此人上半年欲殺余，不意今日竟不能免，此亦積惡之報也。后悉周、王二人十八日之變即遠行，未常(嘗)獲也。」[67] 這一段話中說周孝懷、王人文在辛亥革命成功後不久遁逃 [68]，他們是滿清時代四川的主政者，也是舊傳統之維護者，曾經要把吳虞「就地正法」。在晚清，當新舊兩種思想態度激烈衝突時，舊政權常常是舊思想的憑藉，但是因爲政治鉅變，使得舊思想的守護者成爲新通緝犯，而非儒非孝的舊通緝犯吳虞卻危機頓除。

除了官僚階層因政權之更迭而有起落外，地方上的文化菁英也一樣。

---

66 《吳虞日記》，頁3。吳虞日記以舊曆記載，以下引用皆換成新曆，以便比較。

67 《吳虞日記》，頁7。

68 案：四川軍政府成立之後，原總督趙爾豐擁兵駐於舊督署，在1911年12月8日趁機唆使屬於舊勢力的巡防軍嘩變，四川軍政府遂攻入督署中槍殺趙氏。吳氏日記所謂十八日之變，即指巡防軍之變。

四川與當時中國許多地方一樣，有新舊兩種文化菁英，而改朝換代卻使舊派人物頓失依靠。在1912年1月5日的日記中，吳虞寫下「周擇、劉彝銘、賃溶、康千里、曾頤、周邦勳、葉茂林、徐炯、朱華國，以上諸人皆小人之尤，不能再與修好。且此等小丑本不足道，與之往還徒污人耳。周善培、康汝聲外間自有公論，亦不足數也。此後外交，注意歐陽黨、客籍黨、蒲黨，或聯絡之或解釋之，則周擇、徐炯之黨勢自孤矣。」[69] 前述九位也就是他所謂「小人之尤」者，其實就是他在四川教育文化界的死對頭，其中徐炯曾發起將他公逐出教育界。徐炯是四川華陽人，字子休，號霽園，學者稱爲霽園先生，擁有舉人的功名，在四川以道學聞名。後來袁世凱當國，孔教運動高漲，徐炯在四川成都及華陽兩縣成立孔教會的支會，而且在北京孔教總會發表尊孔演講，攻擊民國。1914年1月的《孔教會雜誌》(卷一第十二號)，刊載他批評民國「其污俗者乃不惟不變，又加甚焉」，又說「孔子之教真足使國利民福」。1918年，他創「大成會」，擔任會長；1923年辦大成中學校，任校長，足見他是尊孔復古派的代表人物[70]。在政治上，他親近滿人，辛亥年四川軍政府誅殺趙爾豐時，成都八旗官民疑懼，軍政府曾遣他出面勸諭旗兵投降[71]，足見他與旗人的關係密切，故吳虞說「旗人多依徐炯」[72]。徐氏後來曾經是袁世凱稱帝的勸進者，所以吳虞曾印刷〈四川勸進人表〉，

---

69 《吳虞日記》，頁12。

70 以上引隗瀛濤等著，《四川近代史》(成都：四川省社會科學院出版社，1985)，頁667-668。

71 同前書，頁579。

72 《吳虞日記》，頁288。

揭露徐炯等人擁袁事跡[73]。

徐炯所代表的舊知識群體很快地失勢了。徐氏當時是通省師範監督，1912年4月26日，該校學生在橋工公所開大會，「研究徐炯」，說他「引用私人，朋比宵小，敷衍學務，假充道德」，並且聲言徐炯「如敢再來，必全體輟學，並通告教育司、教育總會及中央教育部云。」[74] 四天後，吳虞於午飯後遊公園，「見各處貼通省師範學生宣布僞道學徐炯罪狀書。」[75] 隔天，「早起往半邊橋看徐炯罪狀書，則已撕去。飯后遊公園，沿途罪狀書尚多。」兩天後，「《公論日報》登通省師範學生昨日於教育總會召集全體學生開會，到者千餘人，議決徐炯罪狀……」[76] 5月18日，吳虞高興地記下：「徐炯已倒，由沈與白代理。」[77] 徐炯被學生以「假道學」等罪名，逐離通省師範監督之職，足見新舊政權之更迭，也爲舊派文化菁英的消逝，提供了社會條件。

此外，政權更迭也導致新舊刑律的改換。這使得在舊刑律之下，犯了「十惡」之一「不孝」之罪的吳虞，突然間得到了生機。

---

73 唐振常，《章太炎吳虞論集》(成都：四川人民出版社，1981)，頁96。

74 《吳虞日記》，頁34。

75 吳虞又說：「甚為痛快。師範學生尚須在教育總會開特別大會，研究處理徐炯之方法。已貼廣告矣。」同前書，頁35。

76 同前書，頁35。

77 同前書，頁36。而吳虞在4月28日(6月13日)特地將徐炯罪狀書寄上海商務館編輯所(《吳虞日記》，頁39)，欲將他的「惡名」播於外省。

關於新舊刑律的更迭，有一段複雜曲折的歷程，其中牽涉到舊禮教與舊道德之處甚鉅。這裏需要將《大清新刑律》的內容及其引起的爭論稍作說明。《大清新刑律草案》是在清朝最後幾年由沈家本主持，請日本法學家岡田朝太郎等人起草的。它雖也參考了中國的舊律，但主要是依據德國的最新刑法，其特色便是法律與禮教分離，及法律之前人人平等。但是這一部新刑律命運多舛，從一開始便引起道德禮教派的激烈攻擊，認爲它將法律與禮教分離，違背三綱，不合國情。張之洞代表學部對這份草案逐條簽駁。他認爲自古以來因倫制禮，據禮制刑，刑之輕重等差，根據「倫之秩序，禮之節文」，故無禮於君、父，刑罰特重，而西方各國因主張平等，故父子可以同罪。《新刑律》不根據服制，張之洞則主張將《五服圖》重新列入[78]。勞乃宣、劉廷琛等人也有攻駁[79]。沈家本所代表的法治派雖加以反擊，但最後由禮教派訂了五條〈暫行章程〉，附在《大清新刑律》之後加以頒行[80]。

---

78 以上根據潘念之主編，華友根、倪正茂著《中國近代法律思想史》（上海：上海社會科學院出版社，1992），上冊，頁210-215。

79 勞乃宣、劉廷琛在〈奏新刑律不合禮教條文請嚴飭刪盡折〉中說，新刑律不合禮教處甚多，而最為悖謬的，是子孫違犯教令及無夫婦女犯奸不加罪數條。同前書，頁219。

80 五條〈暫行章程〉的第一條是凡侵犯皇室罪、內亂罪、外患罪、殺或傷親屬罪處死刑的，由原來的絞刑改為斬刑。第二條，凡犯發冢和損壞遺棄盜取尸體、遺骨、遺髮及殮物罪，包括對尊親屬在內的罪，本處二等以上有期徒刑或無期徒刑的，改處死刑。第三條是強盜罪，應處一等有期徒刑，以及強盜行為應處無期徒刑或二等以上有期徒刑的，改為死刑。第四條是無夫婦女犯奸，由無罪改為有罪，而且上告論罪與否，完全由此婦女的尊親屬決定。第五條是對尊屬有犯，不得適用正當防衛的條例，即使對尊親屬行正當防衛，亦應治罪。以上見同前書，頁227-228。

這五條暫時性章程附於正條之後，可以在適當時候更改或取消。但《新刑律》在清朝最後幾年，並未執行，民國元年3月，袁世凱就職臨時大總統，下令暫行《大清新刑律》，司法總長伍廷芳則於元年3月24日，要求刪去侵犯帝室之罪全章及關於內亂罪之死刑等「與民國國體抵觸」之條文，並取消該律後所附之五條暫時章程，餘均由國民政府聲明繼續有效，並由參議院議決通過，易名爲《暫行新刑律》[81]。

吳虞本來就是留學日本學法政的，他說在日本時，即已「聞憲法、民、刑法，歸國后，證以《大清律例》、《五禮通考》及各史議禮、議獄之文，比較推勘，粗有所悟入」——他所悟出的當然就是《大清律例》與西方民刑法之根本差異。而在辛亥年逃遁山間、幾遭不測時，新舊刑律的不同，對他有生命存在的立即感。他「日讀莊子、孟德斯鳩《法意》，於專制立憲之優劣，儒家立教之精神，大澈大悟，始確然有以自信其學矣。」[82]《大清律例》以儒家的禮教綱常爲其基礎，與立憲國家法律之平等精神南轅北轍。而《大清新刑律》則通篇不見一個「孝」字，所以對揹負不孝罪名的吳虞而言，《大清新律例》的命運，其實也就是他個人的命運。民國伊始，他就密切注意與這部新刑律有關的消

81 張國福〈關於暫行新刑律修訂問題〉說：《暫行新刑律》不是公布於民國元年(1912)3月30日，南京臨時政府法制局未對《大清新刑律》進行刪修，孫中山也未曾公布暫行新刑律，根據民元10月15日北洋政府《司法公報》及同年4月份北洋政府《臨時公報》之記載，可以認定其為袁世凱公布的。見《北京大學學報》(哲學社會科學版)第六期(1985年)，頁123-4。

82 《吳虞日記》，頁208。

息。

1912年3月3日吳虞在日記上寫著：「孫逸仙以改訂清律爲第一要事，可謂知本。以伍廷芳任司法卿，因其曾改訂新律也。」[83] 後又記「公論日報登《中央臨時約法》及此間《法制局呈請實行新刑律文》，皆有絕大關係。」[84] 6月12日則以欣喜興奮之情記「昨日《共和報》載：『中央法部暫行新律頒到，現刑律廢止』。真第一快事。去年新律后附暫行章程五條概行刪去，尤快也。」[85] 這部通篇四百一十條不見一個「孝」字的新刑律[86]，對吳虞非常有利，6月15日的日記又記「司法司令通行新刑律」，又記商務印書館新出書可買者即有《新刑律釋義》[87]，此後便不時記他看新刑律或買新刑律[88]。

這部新刑律確實使舊禮教綱常失去其建制性的憑藉。吳虞相當留意與《新刑律》有關之判例，譬如奸通無夫之婦女，在《大清律例》中要治罪，而且親族都可以舉控，但在《新刑律》中，因爲根據外國法典的精神，故不治罪。他說根據報載「新繁孀婦陳姓某氏，少年失偶，暗中與馮定國往來，日前被族人陳浩查覺，捉赴地方檢查廳呈控。惟按照新律無夫奸律無正條，判事訊明認爲無罪。此實用新律殊可喜也。」[89] 由吳虞對奸通無夫婦女

83 《吳虞日記》，頁24。
84 同前書，頁34。
85 同前書，頁39。
86 吳虞，〈說孝〉，《吳虞集》，頁177。
87 《吳虞日記》，頁40。
88 同前書，頁47、56、61。
89 同前書，頁93。

獲判無罪而感到「殊可喜」，足見其意態[90]。

又如毆父，在舊刑律中是滔天大罪，但吳虞記：「王意先來，言成都一瘋子毆死其父，擬辦永遠監禁。法部駁下謂精神病者無罪。」吳虞高興地評論說瘋子殺父而判無罪，是「此家族制將消滅之證也。然成都人驚矣！」[91]

上述兩個案件，一通奸，一殺父，在舊律中皆是重罪，但在新刑律中卻有完全不同的判決，這對受困於禮教綱常的吳虞，不啻是感同身受，也難怪他鼓掌叫好，又不無幸災樂禍地說「成都人驚矣」。就在《新刑律》之下，吳虞的父親雖仍屢次告他，卻都有驚無險地度過了[92]。

但是，就像法國大革命之後新舊勢力糾纏不息，1912年4月1日袁世凱就任臨時大總統之後，四川政治文化界中的舊勢力也跟著復甦。這年夏天，吳虞還一度爲了躲避風聲，到四川嘉定擔任縣政府的科長。1914年，吳氏在成都《醒群報》投稿，發表家庭革命與宗教革命的文章，被四川尊孔的邵從恩、羅綸向內務部報告，內務部朱啓鈐還電令四川總督胡景伊封禁該報[93]。袁世凱提

---

90 又如1912年10月8日(9月28日)，其友方琢章判一重婚案監禁兩年，也是用新刑律。《吳虞日記》，頁60。

91 同前書，頁66。

92 新的執法者對吳虞也處處顯得通融。1911年底當吳虞的父親控告他時，步軍統領吳慶熙便帶兵多人到吳虞處，表示他「當為余將此事了結，以便出來做事。」然後吳慶熙當著吳父之面作出完全偏向吳虞的判決，並宣布「吳氏父子之事我已了息。吳又陵并非不孝之士，此後諸人不得譏侮之，違者我即不能答應。」同前書，頁10-11。

93 〈致陳獨秀〉，《吳虞集》，頁385。又參隗瀛濤等，《四川近代史》，頁669。

倡尊孔時，徐炯等舊派人士也在四川熱熱鬧鬧地辦孔教支會，當時批判孔教顯然有某種程度的危險，所以廖平一度勸吳虞言論宜稍平和，以免觸忌[94]。但是已經推倒在地的，雖然有時捲土重來，其威信早已失去，雖能造成騷擾與不安，卻不會再有「就地正法」的危險了。

吳虞「發跡變泰」，從地方上的不祥人物上升到全國舞臺的轉捩點，是與全國思潮變化，尤其是《新青年》密切相關的。

劉師培早就已經說過，四川思想風氣的開通比其他省分要晚十年[95]。民國初年，吳虞先是在四川《醒群報》刊〈李卓吾別傳〉，再是在上海、日本等地的《婦女雜誌》、《進步》、《小說日報》、《甲寅》發表文章，到了1916年底，他因爲看了《新青年》中有〈孔子平議〉這類激烈文字，覺得主張相近，故與《新青年》的主編陳獨秀聯絡上了，陳獨秀回信贊同他說儒術孔道與近世文明決不相容，認爲儒學一貫的倫理政治綱常階級之說如不「攻破」，則「吾國之政治、法律、社會道德，俱無由出黑暗而入光明。」[96] 此後，《新青年》在二卷六號及三卷的一至五

94 〈哭廖季平前輩〉詩：「四十非儒恨已遲（予非儒之論，年四十始成立），公雖憐我眾人嗤（袁世凱尊孔時，公與予步行少城東城根，勸予言論宜稍和平，恐觸忌）。」《吳虞集》，頁378。

95 《吳虞日記》，頁48-49：「（民國元年）申叔請余勿辭公論報社事，余以川人知識芒昧，於近處法學尚不能研究，眞難與言。申叔謂余言在南邊十年前或有詫者，今日則固不怪矣。川人到南人程度尚待十年后也，悲夫。」

96 1917年1月1日《新青年》二卷五號，頁4，又見《陳獨秀著作選》第一卷，頁258。

號，連續發表他攻擊儒家及家庭制度的文章，這幾篇文章都是在他主動與陳獨秀聯絡前後陸續寫成[97]，而「成都報紙不甚敢登載」[98]，一旦它們陸續在《新青年》上披露，吳虞的大名遂不脛而走。

非孝、反孔這些幾乎奪去他生命的思想觀點，卻在新的文化風潮下成爲思想進步、到處受人贊美的資本，陳獨秀即盛稱他爲「蜀中名宿大家」[99]。過去是要命的壞思想，如今成爲了不得的長處，過去是罪案，如今成爲敲門磚。吳虞那些「成都報紙不甚敢登載」的文章，一旦連續披露在《新青年》這份舉國聞名的文化刊物時，作者馬上成爲名震全國文化界的大人物，而且，在1917年8月以後，長期被排斥在教育界之外的吳虞，又重新在四川的幾個學校教書。

從1917年上半年連續刊在《新青年》中的〈家族制度爲專制主義之根據〉、〈禮論〉、〈儒家主張階級制度之害〉、〈儒家大同主義本於老子論〉、〈讀荀子書后〉及〈消極革命之老莊〉，以及1919年在《新青年》發表的〈吃人與禮教〉，都猛烈抨擊傳統，而其根源則皆與其父有關。在1910年底散發的傳單〈家庭苦趣〉的結尾中，他已批評中國倫理綱常的不平等——「中國偏於倫理一方，而法律亦根據一方之倫理以爲規定，於是爲人子者，無權利之可言，惟負無窮之義務。而家庭之沈郁黑

97 故吳氏〈致陳獨秀〉中已列篇名，並表示「暇當依次錄上，以求印證。」《吳虞集》，頁385-386。

98 吳虞，〈致陳獨秀〉，《吳虞集》，頁385-386。

99 《吳虞日記》，頁311。

暗，十室而九。」[100] 他後來不斷地在傳統中搜尋與自己經歷有關的歷史事蹟，譬如明代的鄭鄤，因為被誣為「不孝」而被磔死，吳虞便對他發生興趣，到處搜尋他的材料 [101]。為了非孔，他也到處搜尋明代激烈思想家李卓吾的事蹟 [102]，最後寫成〈李卓吾別傳〉。翻前人之案，實即所以翻自己之案，這些舉措都不是偶然的。

在他形諸理論的文字中，譬如膾炙人口的〈家族制度為專制主義之根據論〉，便對「五刑之屬三千，罪莫大於不孝」，以及《大清律例》於「十惡」之中列有「不孝」，深為不滿，說：「蓋孝之範圍無所不包，家族制度之與專制政治，遂膠固而不可以分析。……其于弭犯上作亂之方法，惟恃孝弟以收其成功。」「其主張孝弟，專為君親長上而設。但求君親長上免奔亡弒奪之禍，而絕不問君親長上所以致奔亡弒奪之故，及保衛尊重臣子卑幼人格之權。」他主張廢棄孔子孝弟之義，代之以老子的「六親不合有孝慈」——「然則六親苟合，孝慈無用，余將以『和』字代之。既無分別之見，尤合平等之規，雖『離經叛道』之譏，所不恤矣。」[103] 在〈說孝〉一文中說：「我的意思，以為父子母子不必有尊卑的觀念，都當有互相扶助的責任。同為人類，同做人事，沒有什麼恩，也沒有什麼德。要承認子女自有人格，大家都

---

100 《吳虞集》，頁20。

101 《吳虞日記》，頁200、201。

102 同前書，頁206、214。

103 以上皆見1917年2月1日《新青年》二卷六號，又見《吳虞集》，頁61-66。

向『人』的路上走。」[104] 上面幾段引文彷彿都是他對自己痛苦遭遇的告白，而1919年11月在《新青年》六卷六號刊出的〈吃人與禮教〉，語氣更激烈——「孔二先生的禮教講到極點，就非殺人吃人不成功，真是慘酷極了。一部歷史裡面，講道德、說仁義的人，時機一到，他就直接間接的都會吃起人肉來了。」「吃人的就是講禮教的！講禮教的就是吃人的呀！」[105] 也彷彿是在說那些想將他「就地正法」，想將他逐出教育界的、他所謂的「偉人大儒」們[106]。

又如他對新舊刑律的注意，當然也與他個人揮之不去的「不孝」之罪有關。如〈家族制度爲專制主義之根據論〉中，深爲新刑律中把《大清律例》「十惡」中的「不孝」諸條「一掃而空之」喝采，表示「此即立憲國文明法律與專制國野蠻法律絕異之點」[107]，又如他調查《新刑律》四百一十條，不見一個「孝」字[108]，那種歡欣鼓舞，也多少反映了這個一直被「不孝」罪名纏身的人的境遇。

當他的〈家族制度爲專制主義之根據論〉在《新青年》刊出後，他在日記上寫著：「余之非儒及攻家族制兩種學說，今得播於天下，私願甚慰矣。」[109] 顯示除了純思想的興趣之外，還與個人的存在境遇有關。

---

104 《吳虞集》，頁177。

105 同前書，頁171。

106 關於吳氏筆下的「偉人大儒」，見《吳虞日記》，頁316。

107 《吳虞集》，頁64。

108 〈說孝〉，同前書，頁177。

109 《吳虞日記》，頁295。

其實像吳虞那樣有家庭苦趣之經驗的人，是無時無刻不存在的，可是在一個禮教秩序及政治秩序相對穩定的時代，這些境遇通常壓在意識的最底層，即使爆發出來，也馬上被文化、政治或法律規範撲滅，像旋起旋滅的泡沫。但是當禮教及政治秩序鬆動，而舊禮教與綱常的建制性憑藉逐件消失之時，那些可能是千年以來無時不有的生活境遇，卻可能從意識的底層被解放出來，形成反思性的言論，並匯聚點滴成爲江河。一旦蟄伏的力量形成一股思潮，走到舞臺的中央，它又像是一個「乾坤袋」般，把各地零星的力量吸納進去。新思潮一旦成了氣候，它便像是一頂保護傘，爲人們正當化(legitimize)了許許多多的行動；它也提供了一套語言，使得原先不知如何說、也不知如何解釋的生活經驗有了一套反思性的說辭，新思潮甚至也提供了新出路，使得反傳統成爲社會名利的敲門磚。此後，不一定是理想，而可能是人們的自私自利，使某些思想擴大暈染，蔚爲風潮。思潮的歷程當然遠比上面說的要複雜得多，但是上面這些也不能不考慮進去。

思想不能與存在的境遇畫上等號，一代思潮的形成，更不能簡約地與一代人的存在境遇，輕易的聯結在一起。不過，近代「去傳統化」的過程中，起過決定性角色的譚嗣同、錢玄同、吳虞的存在境遇卻不能忽視。譚嗣同自述「吾少至壯，遭綱倫之厄」[110]，在相當程度上轉化爲《仁學》中的衝決三綱五常之網羅。而錢玄同的「鏟倫常、覆孔孟」也不能說與他少遭倫常之厄

110 關於譚嗣同的存在境遇，見張灝，《烈士意識與批判意識》(台北：聯經出版公司，1988)，頁14-15。

無關 [111]。吳虞亦復如此。我們還可以舉出其他不少例子。同樣的，五四青年中，也有許許多多人是因爲目睹舊家庭的黑暗而批判家族制度，也有許多人是受害於舊式婚姻，轉而批判傳統婚姻制度。上述種種生活世界中的不滿與反抗，在大變動的時刻與歷史會遇，生活史與思想史便融合爲一了。

此外，在新舊轉變的過程中，有許多地方上的人物因爲與軸心思潮相應而上升到全國舞臺，吳虞是一個例子。劉半農是另一個例子。劉氏原來是在上海《禮拜六》之類鴛鴦蝴蝶派刊物上寫文章的油滑少年，也因爲《新青年》中幾篇響應文學革命的文章而洗盡洋場孽少的習氣，頓時從地方走向全國舞臺，執教北大，成爲新文化運動的旗手 [112]。

三

一種思想運動，產生困難，維持與擴散亦不易，而研究者們卻常常忽視這一點。在維持與擴散方面，當然也牽涉到社會政治條件等複雜的問題。五四與新文化運動，一個是政治運動，一個是文化運動，它們通常被視爲一體，但也有人主張應該細分爲二，至少親歷其境的胡適是這樣主張的。而五四這個政治運動，也確實爲新文學運動的傳播，提供有利的條件。胡適說：

> 民國八年的學生運動與新文學運動雖是兩件事，但學生運

111 黎錦熙，《錢玄同先生傳》，在沈永寶編，《錢玄同印象》(上海：學林出版社，1997)，頁69。

112 鮑晶編，《劉半農研究資料》(天津：天津人民出版社，1985)，頁69-71。

> 動的影響能使白話的傳播遍於全國，這是一大關係；況且五四運動以後，國內明白的人漸漸覺悟「思想革新」的重要，所以他們對於新潮流，或採取歡迎的態度，或採取研究的態度，或採取容忍的態度，漸漸的把從前那種仇視的態度減少了，文學革命的運動因此得自由發展，這也是一大關係。因此，民國八年以後，白話文學的傳播眞有「一日千里」之勢[113]。

民國八年這一年中，至少出現了四百種白話報。白話文學的力量甚至連染擴大到舊勢力中——「時勢所趨，就使那些政客軍人辦的報也不能不尋幾個學生來包辦一個白話附張了。」民國九年，白話文終於得到建制性的支持，教育部頒了一個部令，要求國民學校一、二年的國文，從該年秋季起，一律改用國語[114]。同時因爲新文化運動帶出了一個新的「閱讀大眾」(reading public)，爲了營利，出版商也隨機而變。以商務印書館爲例，它的領導階層很快就北上向新人物們請教，它的幾個持重的大雜誌《東方雜誌》、《小說月報》漸漸改成白話，並出版合於新潮流的書籍。同時，許許多多的出版業者也都有類似的轉向。

在五四新文化運動之後，幾乎全國各地都有「新」、「舊」之分，校園中尤其厲害。「新學生」與「舊學生」，對許許多多事情的看法都截然不同，除了我們所習知的家庭、婚姻、愛情等問題外，連讀書做學問的方式也不一樣，青年馮友蘭便親眼觀察到：

---

113 胡適，〈五十年來中國之文學〉，《胡適文存》第二集，頁255-6。

114 同上註。

> (一)新學生專心研究學問，舊學生專心讀書。(二)新學生注意現在和未來，舊學生注意過去。(三)新學生之生活為群眾的，舊學生之生活為單獨的。(四)新學生注重實際，舊學生注重空談[115]。

這一類事情，也就是新文化運動在小地方、小範圍中運作的情況，從未像占據全國舞臺中央的《新青年》或《新潮》那樣引起足夠的注意，但它們都是使這個思潮擴散深化的要素，也都展現了一種新的「說服」、「壓倒」舊的過程。而當新力量取得優勢之後，五四也慢慢成了一塊敲門磚，後來甚至有人觀察到：「北伐成功以來，所謂吃五四飯的飛黃騰達起來，都作了新官僚。」[116]

五四帶來一種新的政治文化。政治家與軍閥們認識到，不只是軍隊和政黨是一種政治力量，在物理力量之外，還有一種新的政治力量，那便是學生、思想、文化。孫中山在五四運動之後的告海外同志書中，要求募款建立一個像商務印書館那樣的出版機關來從事宣傳，而且馬上辦了《建設》。我覺得胡適的觀察非常值得注意。他說：「到了五四以後，大家看看，學生是一個力量，是個政治的力量，思想是政治的武器，從此以後，不但國民黨的領袖孫中山先生，後來國民黨改組，充分的吸收青年分子。在兩年之後，組織共產黨，拼命拉中國的年青人。同時老的政黨，梁啓超先生他們那個時候叫研究系，他們吸收青年，……所

115 馮友蘭，〈新學生與舊學生〉，原刊《心聲》創刊號(1919年)，《馮友蘭全集》(鄭州：河南人民出版社，1994)，卷十三，頁619-623。

116 周作人，《知堂乙酉文編》(台北：里仁書局，1982)，頁122。

以現在那些小的政黨都是那個時候出來的。中國國民黨的改組和共產黨都是那個時候以後出來的。」[117] 嚴格說來，北伐的勝利，也與這一般青年文化的運動有密切的關係。

五四以後，思想界很快地分裂了。新文化運動與俄國大革命(1917)及一次大戰的結束(1918)幾乎同時。一次大戰歐洲文化的破產，使得許多中國知識分子對1840年以來所追求的西方，開始有所懷疑。受梁啓超《歐遊心影錄》影響，思想界出現了一個所謂「東方文化派」，在當時人心目中，梁啓超、張君勱、張東蓀、梁漱溟、章士釗都可以算進這一派。他們雖然不是舊式的保守主義者，但是希望能以東方的思想文化來補西方之不足。同時，因爲俄國大革命的成功，馬克思主義對西方資本主義文明不留情的批判，並提出構建一種新社會的理想，也使得另一部分知識分子在英美法爲代表的「西方」之外，發現了另一個「西方」。使得原本非常單純的模仿、參照系統發生了變化。同時，對於「德先生」「賽先生」的詮釋很快地發生分裂。究竟是誰的「民主」，究竟是那一種「科學」？「民主」是不是就是西方議會式民主？民主是某一階級的事，或應該「是全世界、全社會、各民族、各階級的『直接的民主』」[118]？「科學」究竟應該是像「實驗主義」那種西方資產階級的科學，還是馬克思主義的社會

117 〈五四運動是青年愛國的運動〉，《胡適講演集》(台北：遠流出版公司，1986)，(三)，頁134-135。

118 瞿秋白1919年11月〈革新的時機到了〉，《中國現代思想史資料簡編》，卷一，頁644。

科學？

五四提倡個人主義，提倡批判傳統，但是到了五卅(1925)，思想界已明顯地由批判傳統轉移到反帝國主義，從個人主義的立場轉移到反個人主義的立場[119]。對於1840年代以來所追求的「富強」，也產生了根本的懷疑，轉而反對資本主義(富)與帝國主義(強)。以俄國爲代表的另一個「西方」，吸引了許多新知識分子的注意力，而新文化運動所爭論的許多盤根錯結的問題，皆可以用一個更犀利有效的武器來解決，那便是馬克思主義。

我們讀《獨秀文存》時會得到一種印象，先前許多困難的問題或兩端的意見，後來都逐漸找到一個會通解決的辦法，那便是用社會主義來重新考量那個問題；原先是泥中鬥獸，此時都有另進一境、豁然開朗的感覺，而《獨秀文存》竟像是一部《天路歷程》般。就以科學與人生觀論戰來說，「科學派」與「玄學派」在那邊爭得不可開交，但陳獨秀卻以馬克思主義的理論概括而通解之，在〈科學與人生觀序〉的最後，陳獨秀說：「我們相信只有客觀的物質因素可以變動社會，可以解釋歷史，可以支配人生觀，這便是『唯物的歷史觀』。我們現在要請問丁在君先生和胡適之先生，相信『唯物的歷史觀』爲究竟真理呢？還是相信唯物以外，像張君勱等類人所主張的唯心觀，也能夠超科學而存在？」[120]

119 阿英，〈小品文談〉，《阿英文集》(香港：三聯書店，1979)，上冊，頁100。

120 陳獨秀，〈科學與人生觀序〉(1923年11月13日)，《陳獨秀著作選》第二卷，頁554。

青年們努力尋找另一個「根本的覺悟」，「社會」是他們的答案。「社會」才是解決一切問題的關鍵。而且這個社會基本上不是繼承自傳統的社會，而是用人的理性能力規劃的新「社會」。當時許許多多新青年們毫不遲疑地主張建造一個「新社會」，才是「徹底」解決所有問題的辦法，建造一個新的社會才是「吾人最後覺悟之最後覺悟」。舊倫理、舊思想、舊文學、舊秩序的權威都一掃而空了，那麼，在這個全新的社會中，合理的規範與秩序，究竟應該是什麼？舊道統去了，補充空虛的「新道統」是什麼？「主義」的崇拜成了一個「新道統」。新青年們認爲有主義總比沒有主義好。王光祈在〈少年中國學會之精神及其進行計劃〉中說，少年中國學會的工作，是訓練使用各種「主義」的人。他說：「我們學會會員對於各種主義的態度，極不一致，而且各會員對於他自己所信仰的主義，非常堅決，非常徹底，這是有目共睹的。但是我們有一個共同的趨向，就是承認現在中國人的思想行爲，無論在什麼主義之下，都是不成功的。若要現在的中國人能有應用各種主義的能力，必先使中國人的思想習慣非徹底的改革一番不可。」「少年中國學會的任務，便是從事各種主義共同必需的預備工夫。」[121] 目迷五色的各種「主義」在中國競逐，再理想、再荒謬的「主義」都有人提出過，而且帶有異常濃厚的實驗色彩。如所周知，在各種「主義」的競逐聲中，最後是馬克思主義脫穎而出。

---

121 《中國現代思想史資料簡編》第一冊，頁449、452。



在傳統與現代性之間
——以「五四」新文化運動與儒學關係為中心

歐陽哲生

提　要

「五四」新文化運動與儒學的關係，可以說是「五四」以來爭論最爲激烈，情形亦頗爲複雜的一個問題。本文從分析儒家的淵源流變入手，區別了儒家、儒學、儒教三個概念。從政治文化、倫理、學術三個層面，探討「五四」新文化運動及其健將與儒家、儒學、儒教(孔教)之間的關係。本文認爲，新文化運動反對孔教，反對強化儒學意識形態，這是其對歷史的一大貢獻。新文化運動對儒家倫理的排拒，對「禮教」的批判，有其合理的一面；也有其缺失的一面，其缺失主要是在對儒家倫理蘊含的超時代性、超階級性的合理內核，缺乏足夠的認識和分析。新文化運

動的健將在學術層面，能將孔子與後來的儒學、儒教區別開來，對孔子的歷史地位及其文化成就作平實的評估。本文在探討「五四」新文化運動與儒學關係的基礎上，對現代性與傳統文化的關係也作了嘗試性的解釋。認爲傳統與現代可以溝通，但反傳統畢竟是現代性的根本特徵。任何具有文化價值的思想學說，它的恒在意義，只有在時代之鏡的折射下，才會放發出新的光彩。

中國近現代思想史上激烈的中西古今之爭，其中包含的一個最重要問題是，如何看待儒學的現代意義，或者說儒學的現代價值。儒學在中國傳統政治、文化和倫理體系中，據有中心的地位，這種地位在傳統文化內部，即受到非儒學派別的非難；近代以後則受到了根本動搖，挑戰的對方是西方近世文化或被其影響的新文化。這種非儒學化的傾向，在十九世紀後期即已初露端倪。到「五四」時期，圍繞儒學的爭議幾乎在各個層面上都表現出來，非儒學化的傾向終於發展成爲一種主流選擇。既然「五四」新文化運動在中國近代非儒學化的趨向中所具有的轉向意義如此重要，以致於它本身也成爲一個聚訟的焦點。近二十年來，由於受到文革「批孔」運動的刺激，也由於受到中國人文傳統內在活力的激勵，和西方後現代主義思潮的啓迪，對「五四」新文化運動在這一問題上所表現的立場，出現了越來越多的批評與駁辯的聲音。

在以往的研究中，論者們曾就「五四」新文化運動與儒學的關係，大致提出了以下幾種傾向性的意見：(一)「五四」新文化運動激烈攻擊中國傳統文化，是「全盤性反傳統主義」，他們是

儒學價值觀念的激烈否定者。(二)「五四」新文化運動提出「打倒孔家店」的口號，當時起了反封建的作用，但他們並沒有一筆抹殺孔子和儒學。(三)有關「五四」新文化人「打倒孔家店」的口號，實爲胡適在《吳虞文錄》中所提「隻手打孔家店」的誤傳，「五四」新文化運動，僅僅反對康有爲將孔教列爲國教的做法，反對「吃人的禮教」[1]。這些觀點都有其各自存在的依據和例證。

九〇年代，「五四」研究在大陸有了新的進展。這種進展不僅僅是在整體評估上，而且是在具體細節的描述上；不僅僅是在價值判斷上，而且是在歷史判斷上。特別是對新文化運動中的異議人士，如杜亞泉、梁漱溟、梁啓超、張君勱、梅光迪、章士釗等人的研究，拓展了人們對新文化運動的視野。這些進展使我們對過去在這一問題上的研究缺陷，有了一番新的體認：其一，它們對儒學這一複雜思想系統所包含的豐富內容，沒有作多層面的細緻解析，因而對「五四」新文化運動與儒學的關係，缺乏作多視角、多層面的分析；其二，它們的研究視野相對狹窄，大多局

1 有關五四新文化運動與儒學關係的研究論著，參見蔡尚思，〈五四時期「打倒孔家店」的實踐意義〉，收入《紀念五四運動六十周年學術討論會論文選(一)》(北京：中國社科出版社，1980年)。韓達，〈「打倒孔家店」與評孔思潮〉，收入《孔子研究論文集》(教育科學出版社，1987年)。呂明灼，〈五四批孔眞相——「打倒孔家店」辨析〉，載《齊魯學刊》1989年第5、6期。另外，林毓生，〈五四式反傳統思想與中國意識的危機〉，收入《中國傳統的創造性轉化》(北京：三聯書店，1996年)，此文亦討論了五四運動與傳統文化的關係，提出五四運動是全盤性反傳統主義的觀點，林的這一觀點在其論著《中國意識的危機——五四時期的反傳統主義》一書中已有表述。

限在「五四」前後幾年，而對「五四」新文化運動的主要代表其生平在這方面的言論，欠缺一個總體的考察；其三，他們還未完全擺脫五〇年代以後上升爲主流的意識形態的影響，對「五四」新文化運動的意見，除了辯護和強化以外，沒有跳出固有的框框和局限，故有「不識廬山真面目，只緣身在此山中」之感，對新文化運動的異議，缺乏應有的「同情的理解」。基於這些緣由，我確定對這一問題作一新的探討，以期深化人們對這一問題的複雜性的認識。

一、儒家、儒學、儒教

周予同先生曾說：「從儒到孔子，到儒家，再到儒教，是一條發展線索。自殷周到『五四』以前，這是個中心問題。」[2] 可見儒學本身有一個發展程序。在考察「五四」新文化運動與儒學關係之前，有必要對儒學本身作一相關分析。這裡我們先討論與此問題相關的三個概念：儒家、儒學、儒教(或孔教)。

儒家是指先秦儒家所建立的一種思想學說。孔子以前有儒，關於儒的起源，近代學人有各種不同看法 [3]。不過，關於儒家的

---

2 《周予同經學史論著選集》(上海：人民出版社，1996年7月二版)，頁874。

3 有關儒的起源，近人中有章太炎，〈原儒〉；胡適，〈說儒〉；傅斯年，〈周東封與殷遺民〉；郭沫若，〈駁說儒〉；錢穆，〈駁胡適之說儒〉；馮友蘭，〈原儒墨〉等文。陳來，《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》第八章〈師儒〉對此有詳細評述(北京：三聯書店，1996年)。

創始人，一般認定爲孔子，孔子之後，據《韓非子·顯學篇》說：儒家一分爲八，「有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。」其中以孟氏之儒顯，故後人視孟子爲亞聖，將孔孟並稱[4]。先秦的儒家學說有兩個重要特點：其一，它不過是諸子學說一派，與同時期的其他諸子，如墨家、法家、道家、陰陽家等並行；其二，它只是一種原創的思想學說，尚不具意識形態的功能。

儒家作爲一種學術被人研究是在秦漢以後。秦始皇「焚書坑儒」，儒家思想的流布受到抑制。不過，朝廷中仍有博士官和儒生[5]。西漢初期，黃老之說盛行，儒家學說也漸獲重視，於治某經的儒生曾經延立爲博士，但當時博士尚未爲儒家所專有。漢武帝時期，采納春秋公羊學大師董仲舒「罷黜百家，獨尊儒術」的建議，儒學上升爲一種官學，其意義約有三端：(一)以《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》爲五經博士，(二)不以五經爲博士的都遭罷黜，(三)儒家獨尊之勢既成，此後增列和爭論的也就在儒家經藉之內了[6]。儒學成爲官學，使得研究儒學的經學大爲昌盛，其著作形式稱之爲「注」、「箋」、「解」，與原典稱之爲「經」相區別。故儒學又謂之經學。根據研究方式的不

---

4 從孔子直接到孟子，出自韓愈〈原道〉一說。

5 參見《史記·秦始皇本記》、《漢書·藝文志》，又據周予同，〈博士制度與秦漢政治〉，收入《周予同經學史論著選集》，頁730-731。

6 周予同，〈博士制度與秦漢政治〉，收入《周予同經學史論著選集》，頁733。

同，經學又分爲兩大派：今文經學派和古文經學派。今文經，指漢代學者所傳述的儒家經典，用當時通行的文字(隸書)記錄，大都沒有先秦的古文舊本，而由戰國以來學者師徒父子傳授，到漢代才一一寫成定本。古文經指秦以前用古文寫，而由漢代學者加以訓釋的儒家經典，漢代發現的古籍，相傳出於孔子住宅壁中和民間。這兩大學派此消彼長、聚訟紛爭，與漢代的政治鬥爭聯繫十分密切。因此漢代的儒學不再純粹是一種原創的思想學說，也不僅僅是一個學術派別，而是政治文化的主體，它已被賦予相當濃厚的政治意義。

隋唐建立科舉制，科舉制的考試內容仍爲儒家經典。儒學成爲一種深入民間社會的道德倫理規範和籠罩知識界的意識形態，應是在宋代以後。宋朝的理學融化佛、道、儒，後人稱之爲新儒家(New Confusion)。新儒家所建立的龐大思想體系具有一種吸納能力，不僅在士大夫中間具有極大的影響，而且作爲一種倫理觀念深入民間，規範普通百姓的生活方式和價值取向。但新儒家並不是宗教，它不像基督教、伊斯蘭教那樣，有嚴格的教規和宗教儀式[7]。

十九世紀四〇年代以後，西方基督教勢力逐漸進入中國內地，與中國固有的儒家價值觀念發生衝突，引起一些士紳儒生的反抗，教案迭起。戊戌變法時期，康有爲一方面以《新學僞經

---

7 任繼愈，〈論儒教的形成〉(載《中國社會科學》1980年第1期)，提出從漢代董仲舒開始至宋明理學的建立，經歷了千餘年的時間，形成「不具宗教之名，而有宗教之實的儒教」。任文可另備一說。

考》、《孔子改制考》爲理論指導，提出維新變法思想；一方面又率先舉起儒教的旗幟，提出〈請尊孔聖爲國教，立教部、教會，以孔子爲紀年，而廢淫祀摺〉[8] 的奏摺，並建立保教會。以後，建立孔教成爲康有爲與立憲保皇並行的一個政治目標。民國以後，1912年10月，康有爲的弟子陳煥章出面在上海發起「孔教會」，康有爲發表〈孔教會序一〉，稱：「中國數千年來奉爲國教者，孔子也。」[9] 1913年8月，陳煥章、嚴復、梁啓超等上書參眾兩院，提出〈請定孔教爲國教〉請願書，提議將孔教列爲國教，寫進民國憲法。1913年4月，康有爲發表〈以孔教爲國教配天地議〉，說：「欲救人心，美風俗，惟有亟定國教而已；欲定國教，惟有尊孔而已。」[10] 康有爲等人的這些做法，表明了他們強化而不是消弱儒學政治地位的意圖，在當時因爲適應了袁世凱復辟帝制的需要，故得到了袁氏的支援[11]。

康有爲關於建立儒教的設想最初是受到西方基督教滲透中國的刺激。他認爲要救國保種須要從拯救和保存民族文化入手：「夫耶路撒冷雖亡，而猶太墮胎離異國，猶保其教，至今二千年，教存而人種得以特存；印度雖亡，而婆羅門能堅守其教，以

---

8 此文收入《康有為政論集》(北京：中華書局，1981年)，上冊，頁279-284。

9 《康有為政論集》，下冊，頁732。

10 《康有為政論集》，下冊，頁846。

11 關於民國初年，孔教會與復辟勢力的關係論述，參見陳旭麓，《近代中國社會的新陳代謝》(上海：人民出版社，1992年)，第十八章〈山重水複〉「一、兩種復辟勢力」、「四、孔教會和靈學會」。

待後興焉。」「今中國人所自以爲中國者，豈徒謂禹域之山川，羲、軒之遺胄哉，豈非以中國有數千年之文明教化，有無量數之聖哲精英，融之化之，孕之育之，可歌可泣，可樂可觀，此乃中國之魂，而令人纏綿愛慕於中國者哉。有此纏綿愛慕之心，而後與中國結不解之緣，而後與中國死生存亡焉。」[12] 從這個意義上說，康有爲設立孔教的思想是民族主義的，具有保種救國的傾向。但康有爲又並非一個純粹的文化民族主義者，他還是一個有著政治意圖的君主立憲派，他不滿於二十世紀開初以後興起的革命思潮，不滿於新生的民主共和制，所謂「民主共和，無一良憲法也。」[13] 對傳統禮教秩序的崩壞更是充滿憂慮，因此他力圖借孔教來維系人心，維持四千年來之綱常名教於不墜。他要求將孔教列爲國教，寫入憲法，明顯帶有建立一種新的政治文化的企圖。正是在這一問題上，康有爲和與革命黨人有著血緣關係的新文化陣營發生了衝突，這場衝突表面上看去是一個文化上如何對待孔教的問題，實際上是如何建立民國的政治文化規範。

康有爲關於建立孔教的設想，在前提上存有兩個誤判：其一，每一個民族有其自身的文化，但民族文化不是恒定不變的，民族文化的個性及其內容，隨著時代的進步而必將更新。基督教固然是西方文化傳統的一部分，但不是近代文化的主幹，西方近代文化的主要成分是民主、科學、人道主義、個人主義等。因而以一種陳舊的儒學價值觀念來對抗西方新興的近代文明，明顯是不合乎歷史潮流。其二，中國的現狀，固然是傳統文化的秩序受

12 《康有為政論集》，下冊，頁733。

13 同上，頁839。

到了極大的打擊，人們的思想觀念傾向多元化，但這並非壞事，它是一個社會文明在轉型程序中的歷史必然。相反，重建一種將文化與權力相結合的類似傳統意識形態的政治文化結構，是違背了歷史潮流。新文化陣營正是在這兩點上溢出了傳統的範圍，並與康有爲發生了衝突。

從以上分析，我們可以看出，儒家作爲一種原創的思想學說，已成爲中華智慧的一部分，構成民族文化的底色，其思想價值自不容低估。儒學一方面包含爲君主專制所利用的成分，一方面又有學術研究的成分，不可片面視之。儒教作爲抵抗西方文明的一種武器，有其民族主義的色彩，但其內容和實際作用卻與歷史潮流相違背。從歷史的發展情形看，這三者之間又是一個不能截然分開的有機體，儒學須以儒家(先秦孔孟荀)的思想爲根基；儒教是在有著相當歷史文化基礎的正統之學——儒學的架構上呼之欲出的，它包含著複雜的政治、倫理、學術(如康有爲的今文經學)的成分。儒學系統內在結構的多層次性和其功能作用的多重性，決定了它在現代化程序中的複雜表現，也決定了新文化運動對之分層處理的態度。

二、新文化運動反抗重建儒學意識形態——孔教

新文化運動的興起，是與民國初年的重建政治文化這一問題密切相關。究竟是解放思想，實行思想信仰的多元化，還是回復傳統，收歸一統，重建儒學意識形態，這是相互對立的兩極。這

裡所說的儒學意識形態，具體包含兩重意義：一是指從漢武帝以來被奉爲官學的儒學，它是傳統文化的正統；二是指康有爲所提倡的孔教，它具有政教合一的性質。兩者都具有獨尊、一統的特性，都發揮著意識形態的功能。文化領域的這一鬥爭，與政治領域的民主與專制的鬥爭交織在一起。因而它也不可能單純是一個文化問題，更確切地說，它還是一個政治文化問題，一個意識形態問題。

過去人們常常引用陳獨秀「批評時政，非其旨也」一語說明《新青年》前期是一文藝思想刊物。這一說法值得考究。《新青年》第一卷未具名，第二、三卷署「陳獨秀主撰」，一般認定前三卷均爲陳獨秀主編。在前三卷有一欄目爲〈國外大事記〉、〈國內大事記〉。這一欄目實爲借介紹國內外大事及動態「談政治」。如第一卷第一至三期的〈國內大事記〉即有爲時人敏感的「國體問題」、「憲法起草之進行」、「憲法起草之停頓」等問題，這一欄目署名「記者」，應爲陳獨秀所作，至少爲其授意所寫。從第四卷起改爲同人雜志後，即取消此欄目。可見，陳獨秀本人原本對政治是有濃厚興趣的，只是因爲一批新的作家、學者朋友的加入，他才暫時遷就了朋友們的趣味和特長[14]。點明這一點，意在說明《新青年》創辦之初，並非沒有政治關懷，而是後來人們從新文化運動的角度考察它，忽略了它的政治背景，即它

14 1918年以後《新青年》改為同人刊物，設立編委會，其後取消〈國內大事記〉、〈國外大事記〉等政治意義較濃的欄目，可能與胡適的建議有關。參見《胡適口述自傳》第九章〈五四運動——一場不幸的政治干擾〉，收入《胡適文集》第1冊（北京大學出版社，1998年）。

的誕生是與民初政治密切相關的。這些國內外大事記，只要細讀一下，其實就是一篇篇政論文，它內含的政治思想亦值得考究。《新青年》前期所開展的對孔教的批判，也只有從這一角度考察，才能比較準確的把握它的真實意圖。

在《新青年》上首次就儒學問題展開討論的，是易白沙的〈孔子平議〉一文。易文開首即不同意當時對孔子的兩種態度：「一謂今日風俗人心之壞，學問之無進化，謂孔子爲之厲階；一謂欲正人心 ，端風俗，勵學問，非人人崇拜孔子，無以收拾末流。」[15] 他從尊與被尊兩個側面，研究了尊孔現象的發生史。認爲「孔子以何因緣被彼野心家所利用」，成爲文化專制主義的工具，主要是因爲孔子本身有四大缺陷：一「孔子尊君權，漫無限制，易演成獨夫專制之弊」；二「孔子講學不許問難，易演成思想專制之弊」；三「孔子少絕對之主張，易爲人所借口」；四「孔子但重作官，不重謀食，易入民賊牢籠」[16]。易白沙對此大加痛斥，以爲中國歷代君主不能維持天子之道德，「言人治不言法治，故是堯非桀，嘆人才之爲難得」；中國歷史上真理不能由辯論而明，學術不能由競爭而進；孔門信徒皆抱定一個「時」字，「美其名曰中行，其實滑頭主義耳、騎牆主義耳」。中國的士人學子「謀道不謀食，學祿在其中，是爲儒門安身立命第一格言。」[17] 等等。文章的下篇直接批駁康有爲的一些論點：如稱孔學爲國學，稱孔子爲素王等，這些意見都是討論孔子與傳統政治

---

15 《新青年》2卷1號，1916年9月1日。

16 同上。

17 同上。

和政治文化的關係。這篇文章發表在袁世凱復辟帝制、康有爲鼓噪孔教之時，將其與時人所關注的「國體問題」聯繫起來，其意義非常明顯，無非是揭露袁世凱之尊孔，全是抄自歷代獨夫民賊的老譜；而康有爲之倡孔教，則違背了學術自由之原則。

《新青年》前期攻擊孔教最爲激烈，且最有影響者，當推陳獨秀。陳獨秀發表的相關文章有：〈駁康有爲致總理書〉、〈憲法與孔教〉、〈孔子之道與現代生活〉、〈再論孔教問題〉、〈舊思想與國體問題〉、〈復辟與尊孔〉、〈駁康有爲「共和平議」〉等，這些文章多爲《新青年》領頭文章，可視爲《新青年》的「社論」。在《新青年》前期(1916年10月至1918年)，這些文章都是陳的主要代表作，可見陳當時對這一問題的重視，其中基本觀點都是針對康有爲而發，批駁康氏關於在憲法中將孔教立爲國教的主張[18]。這反映陳獨秀當時關注的主要是政治文化或者說政治生態問題。胡適在《吳虞文錄》序中強調陳獨秀的反孔文章與吳虞一樣，「專注重『孔子之道不合現代生活』的一個主要觀念」[19]。這與胡適對新文化運動的理解有關。其實陳獨秀討論這一問題，對政治的關心遠在倫理之上，他批評孔子的倫理觀

---

18 關於陳獨秀批判孔教文章的內容，參見鄭學稼，《陳獨秀傳》(台北：時報出版公司，1989年)，上冊，頁194-211，第三章〈新青年的前期〉「七、孔教與帝制」。任建樹著，《陳獨秀傳》(上海：人民出版社，1989年)，上冊，頁104-109，「四、五四新文化運動前期•喚起國民獨立人格、破除儒家奴隸道德」。

19 《吳虞文錄》序，收入《胡適文集》(北京大學出版社，1998年)，第2冊，第609頁。胡適強調新文化運動的文化性質，他對運動所顯示的政治色彩有意淡化，參見《胡適口述自傳》第九章〈五四運動——一場不幸的政治干擾〉。

念，實際上也是服從於其政治上的考慮，即批判康有為的「孔教」觀。

陳獨秀的用意為起來助陣的李大釗所看清，李撰寫了〈孔子與憲法〉、〈自然的倫理觀與孔子〉兩文，前文提出了孔子與憲法的區別：一，「孔子者，數千年前之殘骸枯骨也。憲法者，現代國民之血氣精神也。」二，「孔子者，歷代帝王專制之護符也。憲法者，現代國民自由之證券也。」三，「孔子者，國民中一部分所謂孔子之徒者之聖人也。憲法者，中華民國國民全體無問其信仰之為佛為耶，無問其種族之為蒙為回，所資以生存樂利之信條也。」四，「孔子之道者，含混無界之辭也。憲法者，一文一字均有極確之意義，極強之效力者也。」[20] 明確孔教與憲法的原則不相符合。在後一文，李大釗更是道明：「故余之掊擊孔子，非掊擊孔子之本身，乃掊擊孔子之為歷代君主所雕塑之偶像的權威也；非掊擊孔子之本身，乃掊擊專制政治之靈魂也。」[21] 把孔子本人與被後來為歷代君王所利用之孔子區別開來，從而將陳獨秀批孔的本意點明。

新文化陣營的「保護人」蔡元培也持完全一致的立場。早在民國建國伊始，蔡先生發表〈對於新教育之意見〉時，就明確宣布：「滿清時代，有所謂欽定教育宗旨者，曰忠君，曰尊孔，曰尚公，曰尚武，曰尚實。忠君與共和政體不合，尊孔與信教自由相違(孔子之學術，與後世之所謂儒教、孔教當分別論之。嗣後教育界何以處孔子，及何以處孔教，當特別論之，茲不贅)，可以不

20 李大釗，〈孔子與憲法〉，《甲寅》日刊，1917年1月30日。

21 李大釗，〈自然的倫理觀與孔子〉，《甲寅》日刊，1917年2月4日。

論。」[22] 從而否定了前清教育宗旨中「忠君」「尊孔」兩條，並把具有意識形態意義的儒教、孔教與對孔子的學術研究區別開來。蔡是一位自由主義者，他堅信「思想自由」原則，他主張新教育「循思想自由、言論自由之公例，不以一流派之哲學、一宗門之教義梏其心，而惟時時懸一無方體無始終之世界觀以爲鵠。」[23] 本著這一原則，他對經科的處理辦法爲「舊學自應保全，惟經學不另立一科，如《詩經》應歸入文科，《尚書》、《左傳》應歸入史科也。」[24] 明令取消經科。蔡元培的這一主張，實際上打破了儒學在教育中的正統地位和統攝作用，在學術上他仍給其保留了空間，並在教育內容中給予適當的位置。蔡元培的這一主張通過新頒發的《大學令》得以施行，成爲民國初年得以施行的重大教育改革舉措。

胡適對孔教問題也有一番思考。國內的尊孔聲浪播及美國，引起了留學異域的青年學子胡適的沉思。1914年1月22日他復信許怡蓀，設問題若干，供自己日後思考。這些問題包括：一，「立國究須宗教否？」二，「中國究須宗教否？」三，「如須有宗教，則以何教爲宜？」四，「如復興孔教，究竟何者是孔教？」五，「今日所謂復興孔教者，將爲兩千五百年來之孔教歟？抑爲革新之孔教歟？」六，「苟欲革新孔教，其道何由？」七，「吾國古代之學說，如管子、墨子、荀子，獨不可與孔孟並尊耶？」

---

22 〈對於新教育之意見〉，《蔡元培全集》（中華書局，1984年），第2卷，頁136。

23 〈對於新教育之意見〉，《蔡元培全集》，第2卷，頁134。

24 〈在北京任教育總長與部員談話〉，《蔡元培全集》，第2卷，頁159。

八，「如不當有宗教，則將何以易之。」[25] 這是胡適第一次面對儒教問題發問。他很快就看出了孔教會借尊孔祀孔，企圖強化儒學正統地位的意圖，因而他對袁世凱的尊孔活動嗤之以鼻。他在評價1913年11月26日袁世凱頒布的尊孔《大總統令》時說：「此種命令真可笑，所謂非驢非馬也。」[26] 當他從報上看到「政治會議」通過大總統郊天祀孔法案時，亦明確表示「此種政策，可謂舍本逐末，天下本無事，庸人自擾之耳。」[27] 胡適對儒學的最初系統研究，是在撰寫博士論文《先秦名學史》時，那時他即認爲：「我確信中國哲學的將來，有賴於從儒學的道德倫理和理性的枷鎖中得到解放。這種解放，不能只用大批西方哲學的輸入來實現，而只能讓儒學回到它本來的地位，也就是恢復它在歷史背景中的地位。儒學曾經只是盛行於中國古代的許多敵對學派中的一派，因此，只要不把它看作精神的、道德的、哲學的權威的唯一源泉，而只是在燦爛的哲學群星中的一顆耀眼明星，那末，儒學的被廢黜便不成問題了。」[28] 在這裡，胡適作出了廢黜儒學獨尊，恢復它原初地位的論斷，這實際上是要推倒漢武帝以降，歷代統治者長久以來精心構築的儒學(經學)意識形態。在此基礎上，胡適推出的《中國哲學史大綱》(上卷)，也表現出上述思想傾向。該書的一個重要特點，誠如蔡元培所說，即是以「平等的眼光」看待諸子學說。以往「同是儒家，崇拜孟子的人，又非荀

---

25 《胡適留學日記》，卷3，〈二四，孔教問題〉。

26 《胡適留學日記》，卷3，〈二六，非驢非馬之大總統命令〉。

27 同上，〈四五，郊天祀孔〉。

28 《先秦名學史》導論，《胡適文集》(北京大學出版社，1998年)，第6冊，頁10-11。

子。漢宋儒者，崇拜孔子，排斥諸子，近人替諸子抱不平，又有意嘲弄孔子。這都是鬧意氣罷了。適之先生此篇，對老子以後的諸子，各有各的長處，各有各的短處，都還他一個本來面目，是很平等的。」[29] 胡適在《中國哲學史大綱》對儒學的這種處理，是新文化運動在學術領域的一個範本，也是該書成爲具有現代意義的學術範式的一個重要緣由。「五四」以後，胡適的這一基本立場並未改變[30]。

由上不難看出，民國初年，新文化陣營的主要代表人物，在處理儒學問題上，不約而同地有一個共識：反對傳統的被奉爲官學的儒學，也反對建立新的孔教，反對在新的歷史條件下再做任何形式強化儒學意識形態的努力。其實不獨新文化運動的健將們如是看，一些比較溫和的人士如馬相伯，也如是看[31]。他們的理由主要有兩點：一是將思想定於一尊與思想自由原則不相符合；對此陳獨秀說得很明白：「竊以無論何種學派，均不能定爲一尊，以阻礙思想文化之自由發展。況儒術孔道，非無優點，而缺點則正多。尤與近世文明社會絕不相容者，其一貫倫理政治之綱常階級說也。」[32] 二是「孔子之道不合現代生活」。「孔子生長封建時代，所提倡之道德，封建時代之道德也；所垂示之禮教，

29 蔡元培，《中國哲學史大綱》序，《胡適文集》，第6冊，頁156。

30 參見拙作〈胡適與儒學〉一文，收入《胡適研究叢刊》（北京大學出版社，1995年），第1輯。

31 參見馬相伯，〈書「請定儒教為國教」後〉、〈代擬「反對孔道請願書」五篇〉，兩文均收入朱維錚主編：《馬相伯集》（復旦大學出版社，1996年月12月）。

32 原載《新青年》2卷5號，1917年1月。

即生活狀態，封建時代之禮教，封建時代之生活狀態也；所主張之政治，封建時代之政治也。封建時代之道德、禮教、生活、政治，所心營目注，其範圍不越少數君主貴族之權利與名譽，於多數國民之幸福無爲焉。」[33] 前者是貫徹自身的民主主義、自由主義立場，表現他們對民主政治和思想自由原則的信奉；後者是從社會進化論的立場出發，強調民族文化的時代性，即「孔子之道不合現代生活」。不管是自由民主思想，還是進化論的懷疑思想，都是新文化陣營立身的基石。

新文化運動對孔教的批判和對傳統儒學的衝擊，使得本已十分脆弱的儒學地位根本動搖，「儒門淡薄，收拾不住」，已成定勢。如果說，辛亥革命是給予傳統政治秩序——帝制的一次致命打擊，那麼，新文化運動對儒學的衝擊，或對孔教的反抗，則使得任何繼續強化儒學意識形態的努力，都已不可能。「五四」以後，不乏提倡儒學的「新儒家」，也不乏利用儒學整頓秩序的政客，但他們的努力都無濟於事。儒學一統天下的局面，畢竟已成爲明日黃花。對於新文化運動的這一貢獻，具有文化保守主義傾向的賀麟先生也不得不承認：「五四時代的新文化運動，可以說是促進儒家思想新發展的一個大轉機。表面上，新文化運動是一個打倒孔家店、推翻儒家思想的大運動。但實際上，其促進儒家思想新發展的功績與重要性，乃遠遠超過前一時期曾國藩、張之洞等人對儒家思想的提倡。曾國藩等人對儒學的倡導與實行，只是舊儒家的回光反照，是其最後的表現與掙扎，對於新儒家思想

---

33 陳獨秀，〈孔子之道與現代生活〉，載《新青年》2卷4號，1916年12月1日。

的開展，卻殊少直接的貢獻，反而是五四運動所要批判打倒的物件。」他還說：「新文化運動的最大貢獻在於破壞和掃除儒家的僵化部分的軀殼的形式末節，及束縛個性的傳統腐化部分。」[34]新文化運動並不是推倒孔子，而是使儒學回到了它應站的位置。沒有新文化運動對儒學正統地位的堅定反抗，一個現代性的思想世界就很難真正建立起來。

三、對儒家倫理的排拒與吸收

新文化運動之初，陳獨秀在〈吾人最後之覺悟〉一文中回顧了歐洲文化輸入中國以來所走過的路程，特提出「今茲之役，可謂爲新舊思潮之大激戰」。「吾人最後之覺悟」爲「政治的覺悟」與「倫理的覺悟」。把「倫理的覺悟」提升到與「政治根本解決」同樣的高度上來考慮。這是陳獨秀在運動初期高懸的兩大目標[35]。陳獨秀是這樣看的，「倫理思想，影響於政治，各國皆然，吾華尤甚。儒者三綱之說，爲吾倫理政治之大原，共貫同條，莫可偏廢。三綱之根本義，階級制度是也。所謂名教，所謂禮教，皆以擁護此別尊卑、明貴賤之制度者也。近世西洋之道德政治，乃以自由、平等、獨立之說爲大原，與階級制度極端相

34 賀麟，〈儒家思想的新開展〉，收入《文化與人生》（北京：商務印書館，1988年8月），頁5。

35 筆者認為，新文化運動的目標是伴隨運動的開展逐漸擴大，最初是著重於民主啓蒙和孔教批判，著重於人的現代意識的啓蒙。「文學革命」的提出是1917年以後的事。

反，此東西文明之一大分水嶺也。」[36] 明確將倫理與政治聯繫起來，將儒家三綱倫理與「西洋之道德政治」對立起來，這就預示著儒家倫理被清理的命運。運動進入高潮時，陳獨秀在那篇爲《新青年》前期作總結的〈本志罪案之答辨書〉中再次聲明：「要擁護那德先生，便不得不反對孔教、禮法、貞節、舊倫理、舊政治」[37]；把儒家倫理與民主政治看成是你死我活的鬥爭。

新文化陣營對儒家倫理的批判主要是在三個方面：一是批判儒家倫理爲君主專制服務的「階級尊卑制度」，如陳獨秀的〈舊思想與國體問題〉(載1917年5月《新青年》3卷3號)、吳虞的〈家族制度爲專制主義之根據論〉(載1917年2月《新青年》2卷6號)、〈儒家主張階級制度之害〉等文；二是批判儒家倫理束縛個性、壓抑人性的「禮教」，如魯迅的〈狂人日記〉、〈我之節烈觀〉，吳虞的〈禮論〉(載1917年5月《新青年》3卷3號)、〈吃人與禮教〉(載1919年月日11月《新青年》6卷6號)、〈說孝〉(載1920年1月4日)等文；三是批判儒家倫理重義輕利、講究虛文的價值觀，如陳獨秀在〈敬告青年〉一文中所提六條要求，其中有一條即爲「實利的而非虛文的」，錢智修發表〈功利主義與學術〉(載1918年6月《東方雜志》第15卷第6號)一文後，陳獨秀又曾撰文反駁[38]。從當時的情況看，新文化運動對儒家倫理的衝擊，主要是在批判舊的「禮教」方面形成了聲勢，並引起了極大的爭

---

36 陳獨秀，〈吾人最後之覺悟〉，《青年雜志》1卷6號，1916年2月15日。

37 載《新青年》6卷1號，1919年1月。

38 參看陳獨秀，〈再質問《東方雜志》記者〉，載《新青年》6卷2號，1919年2月。

議。

如果說在政治文化領域，新文化運動的主要對手是康有爲爲代表的孔教派；在倫理這一層面，與新文化運動的主流意見相左的成分則比較複雜。先後有杜亞泉、梁啓超、梁漱溟、梅光迪、胡先 、章士釗和張君勱等人。他們有的是曾經參加辛亥革命，且與同盟會有著關係的革命黨人，如梁漱溟、章士釗、熊十力等，有的是比較純粹的學者文人，如杜亞泉等，有的還是留學歐美的學人，如梅光迪、胡先驌等。這些人與康有爲、袁世凱鼓吹孔教，懷有其個人的政治目的不同，他們主要是認同儒學的倫理價值，關懷民族的精神文明建設。他們撰文批評《新青年》的主張，有的甚至在行爲上有所表示。如蔡元培上任北大校長時，曾有意聘請馬一浮，馬因對蔡取消經科這一主張頗有意見而不肯赴任[39]。儘管如此，他們與《新青年》的爭論，可以說仍是文化性質。有相當長一段時間，人們一般視其爲新文化運動的反對派或者反動派。實際上，這些人並不構成一個有組織、有共同綱領的派別，他們至多只是根據各自的學識、經驗，發出了不同的聲音，且不具官方背景。

異議人士的共同主張是：肯定西方的物質文明成就和科學技術，主張保留東方的精神文明；認同儒家倫理的現代價值或現代意義，排斥主流派所張揚的西方個人主義精神；反對將儒家倫理與傳統的專制主義混爲一談，反對因袁世凱、康有爲復辟帝制、提倡孔教而廢棄儒家倫理；反對主流派「一邊倒」的破舊立新，

39 參見馬鏡泉等著，《馬一浮傳》（南昌：百花洲文藝出版社，1993年），第七章〈古聞來學，未聞往教〉。

主張新舊調和、中西調和[40]。應當說明的是，這些人在表述自己的主張時，有三個不可忽略的特點：一是他們的主張出自於對第一次世界大戰的反省。通過對世界大戰的觀察，他們重新認識西方文化，對西方的精神文明價值持懷疑乃至否定的態度。如在第一次世界大戰進行期間，杜亞泉即表示：「則吾人今後，不可不變其盲從之態度，而一審文明真價之所在。蓋吾人意見，以爲西洋文明與吾國固有之文明，正足以救西洋文明之弊，濟西洋文明之窮者。」[41] 戰後嚴復亦說：「不佞垂老，親見脂那七年之民國與歐羅巴四年亙古未有之血戰，覺彼族三百年之進化，只做到『利己殺人，寡廉鮮恥』八個字。回觀孔孟之道，真量同天地，澤被寰區。此不獨吾言爲然，即泰西有思想人亦漸覺其如此矣。」[42] 梁啓超從歐洲歸國後發表的《歐游心影錄》，更是這一心態的徹底反映。二是他們主張保守儒家倫理，都借助了西方思想家的思想資源或支援。前期的杜亞泉、嚴復等是如此，後面的張君勱推崇倭伊鏗(Rudolf Eucken)、《學衡》的梅光迪推崇白璧德的新人文主義，也是如此。三是在政治上，他們大都並不排斥民主、自由理念，他們之中有些人甚至參加過反對袁世凱復辟帝

---

40 有關非主流派的主張論述，參見沈松橋，《學衡派與五四時期的反新文化運動》(臺灣大學文史叢刊之68，1984年)。丁偉志，〈重評「文化調和論」〉，收入《五四運動與中國文化建設》(北京：社會科學文獻出版社，1989年)，上冊。

41 傖父，〈靜的文明與動的文明〉，原載《東方雜志》第13卷第10號，1916年10月。

42 1918年8月22日〈與熊純如書〉七十五，《嚴復集》，第3冊，頁692。

制的鬥爭，或保持自由主義的政治信念而不變。梁啓超是護國運動的主要策動者不說，即如梅光迪在評論胡適所辦《努力周報》時也表示：「《努力周報》所刊政治主張及其他言論，多合弟意。兄談政治，不趨極端，不涉妄想，大可有功社會，較之談白話文與實驗主義勝萬萬矣。」[43] 因此，新文化運動的異議人士主要是一種文化上的保守主義，他們的文化主張並不是簡單的傳統翻版，而是打上了時代的烙印[44]。

提倡新道德，反對舊道德，是新文化運動的一個主要內容。所謂新道德即是一種建立在個人主義基礎上的新道德，而舊道德則是指以儒家倫理爲核心的舊道德。「五四」時期，有一個比較普遍的看法，即認爲西方的近世倫理是以個人主義爲核心，而中國的傳統儒家倫理是以家族、宗族、群體爲本位。所不同者，人們對此二者的現代意義評價不同而已。陳獨秀說：「現代生活，以經濟爲之命脈，而個人獨立主義，乃爲經濟學生產之大則，其影響遂及於倫理學，故現代倫理學上之個人人格獨立，與經濟學上之個人財產獨立，其說遂至不可搖動；而社會風紀，物質文明，因此大進。」[45] 胡適則宣傳易卜生主義，其意在提倡一種健全的個人主義精神。與他們相左的一方的根本主張則在反對個人主義，他們認爲救治西方個人主義流弊的，恰恰只有靠傳統的儒家倫理。造成這種分歧的一個重要原因是：守舊者強調個人主義

---

43 收入《我的歧路》，《胡適文存》二集，卷3。

44 有關文化保守主義的世界文化背景，可參閱艾愷，《世界範圍内的反現代化思潮》(貴州人民出版社，1991年)。

45 陳獨秀，〈孔子之道與現代生活〉，原載《新青年》2卷4號，1916年12月1日。

與資本主義經濟制度的內在聯繫，在他們看來，這一制度的流弊，已爲第一次世界大戰和風起雲湧的勞工運動所證明；而新文化運動健將之所以推崇個人主義，在於他們認爲只有個人主義是消解傳統政治秩序和生活方式的最好消毒劑，只有個人主義能將人們引上人格獨立、思想自由的道路，個人主義是是謀求人的自由、解放的最適當的生活方式。

但儒家倫理依恃其深厚的歷史背景，在現實生活中的影響，也不容新文化陣營的人士輕視，以致他們本人也不得不接受它的制約，故新文化陣營內部對儒家倫理的實際態度，常常也出現言行矛盾的情形。蔡元培對儒家倫理的態度頗爲溫和，他既有提倡新道德，否定舊的儒家倫理「三綱」的一面，也有推崇儒家的中庸之道的一面，對傳統家族制度中所顯示的親和力，他是比較欣賞的。胡適雖然鼓吹易卜生主義，提倡個性解放，但在個人的言行方面，始終保持一個溫文爾雅、和藹可親的儒者形象。他逝世時，蔣介石所題輓聯：「新文化中舊道德的楷模，舊倫理中新思想的師表」，可以說是胡適一生雙重人格的絕妙寫照。魯迅極力攻擊儒家倫理爲「吃人的禮教」，但他個人卻信奉傳統孝道，對母親十分孝順。陳獨秀、吳虞在言論上，對倫理道德的破舊立新發揮了極大作用，但在個人私德方面，既不爲舊派所容，也不爲新文化陣營所認同。如以儒家的「三不朽」論爲標準，蔡元培、胡適、魯迅都應屬達標人物，他們所表現的獨立人格與道德勇氣，不僅爲講究「道學」的許多新儒家所難以企及，也爲現代知識分子做出了榜樣。

借助於反袁鬥爭的勝利所占有的政治主動權和「文學革命」

的凱歌行進所形成的輿論優勢，新文化運動對儒家倫理的聲討很快占了上風。而對杜亞泉諸人來說，令他們最爲困窘的是無法解脫儒學與帝制的干係，帝制在當時已是臭名昭著；無法說明民族精神衰弱不振的歷史淵源，這是國人最爲關切的問題[46]。這就注定了他們的劣勢。但以陳獨秀、胡適等人的初衷來衡量，個人主義作爲一種價值觀念，並未被國人所接受，社會主義思潮已經興起，個性解放的浪潮，很快即被政治革命的浪潮所淹沒。舊的儒家倫理自然在失去它的功用，但新的道德卻尙未建立起來。道德失範一直是困擾現代中國人的一個重大問題。

以今日的眼光去估量新文化運動對儒家倫理的處理，他們合理的一面，在於否定了儒家的等級倫理觀念，所謂三綱，在歷史上實爲君主專制和宗法制的基石。但另一方面，儒家倫理中還包含著超時代、超階級的內容，如五常所講仁、義、禮、智、信，它們也是公共生活應遵循的規則。孔子所講溫、良、恭、儉、讓，也是做人的基本準則。儒家倫理講究人格意識，講究品德修養，講究社會責任，這些只要作出合乎時代的解釋，都有其合理內核所在。如何開掘儒家倫理的現代意義，化解它與現代性的緊張，是新文化運動留下的一個懸案，也是我們時代亟待解決的一個課題。它的解決，不僅關係到中國現代化的文明基礎是否牢靠，而且真有可能如當年梁漱溟所預言的那樣，爲人類文明找到

46 陳獨秀在〈質問《東方雜志》記者——《東方雜志》與復辟問題〉（載《新青年》第5卷第3號，1918年9月）一文中，提到辜鴻銘、康有為、張勛等人與孔教的關係。傖父在〈答《新青年》雜志記者之質問〉（載《東方雜志》第15卷第12號，1918年12月）一文中，首先就迴避了對此一問題的討論。

一條新的路徑。

四、「五四」新文化人對儒學的學術評估

新文化運動並不僅僅是一場政治文化重建的運動，它還必須建立自己的實績，建構新的學術。在學術層面，新文化運動的領袖們對於儒學這一歷史遺產的處理，表現出相對的謹慎和理智，他們要求客觀分析，而非簡單拒斥。一般說來，他們主要是從兩個角度探討儒學，一是力求客觀地呈現先秦儒家和其後儒學發展的本來面目，撥開歷史的重重迷霧，還儒之本初面目；一是運用現代思想方法或哲學範疇(主要是源自於西方)，來分析儒家和儒學，挖掘其內在的思想價值和現代意義。前者屬於學術史，後者屬於思想史。兩者很難截然分開，有時是學術寓於思想，有時是思想伴隨學術。這裡我們試以蔡元培、陳獨秀、魯迅、易白沙、胡適爲例案，探討「五四」新文化人對孔子及其儒學學術評估的基本傾向。

蔡元培先生的學術專長是在倫理學方面。他撰寫的《中國倫理學史》和《中學修身教科書》，不但對儒家的折衷主義思想多表贊同，甚至於對根據儒家倫理制度所制定的傳統家族制度，評價也很高。蔡先生把中國倫理學史分爲三個時代：先秦創始時代、漢唐繼承時代、宋明理學時代。他在總結先秦時，發表了自己對儒家的意見。「惟儒家之言，本周公遺意，而兼采唐虞夏商之古義以調燮之。理論實踐，無在而不用折衷主義：推本性道，以勵志士，先制恒產，乃教凡民，此折衷於動機論與功利論之間

者也。……雖其哲學之閎深，不及道家；法理之精核，不及法家；人類平等之觀念，不及墨家。又其所謂折衷主義者，不以至精之名學爲基本，時不免有依違背施之跡，故不免爲近世學者所攻擊。然周之季世，吾族承唐虞以來二千年之進化，而凝結以爲社會心理者，實以此種觀念爲大多數。此其學說所以雖小挫於秦，而自漢以後，卒爲吾族倫理界不實祧之宗，以至於今日也。」[47] 他所寫《中學修身教科書》「悉本我國古聖賢道德之原理，旁及東西倫理學大家之說，斟酌取舍，以求適合於今日之社會。」[48] 這裡所謂「古聖賢道德之原理」，儒家應爲其中最重要一部分。故在書中他如是寫道：「吾國聖人，以孝爲百行之本，小之一人之私德，大之國民之公義，無不由是而推演之者，故曰惟孝友於兄弟，施於有政，由是而行之於社會，則宜盡力於職分之所在，而於他人之生命，若財產、若名譽，皆護惜之，不可有所侵毀。」[49] 他對家庭的看法是：「家族者，社會、國家之基本也。無家族，則無社會、無國家。故家族者，道德之門徑也。於家族之道德，苟有缺陷，則於社會、國家之道德，亦必無純全之望，所謂求忠臣，必於孝子之門者此也。……故家族之順戾，即社會之禍福，國家之盛衰，所由生焉。」[50] 類似的話語，隨處可見。閱讀這些文字時，給人一種儒家經典現代版的感覺。蔡先生對儒家的中庸之道極爲欣賞，並將三民主義融會其中。在〈中華民族

47 《蔡元培全集》，第二卷，頁50-51。

48 同上，頁169。

49 同上，頁171。

50 同上，頁193。

與中庸之道〉一文中，他以爲孫中山的三民主義是合乎儒家的中庸之道。「獨我中華民族，凡持極端說的，一經試驗，輒失敗；而爲中庸之道，常爲多數人所贊同，而且較爲持久。這可用兩種最有權威的學說來證明他：一是民元十五年以前二千餘年傳統的儒家；一是近年所實行的孫逸仙博士的三民主義。」「三民主義雖多有新義，爲往昔儒者所未見到，但也是以中庸之道爲標準。例如持國家主義的，往往反對大同；持世界主義的，又往往蔑視國界。這是兩端的見解；而孫氏的民族主義，既謀本民族的獨立，又謀各民族的平等；是爲國家主義與世界主義的折中。」[51] 在〈孔子之精神生活〉一文中，蔡先生提到孔子精神生活的三個方面，即智、仁、勇和「毫無宗教的迷信」、「利用美術的陶養」。文末說到：「孔子所處的環境與二千年後的今日，很有差別；我們不能說孔子的語言到今日還是句句有價値，也不敢說孔子的行爲到今日還是樣樣可以做模範。但是抽象的提出他精神生活的概略，以智、仁、勇爲範圍，無宗教的迷信而有音樂的陶養，這是完全可以爲師法的。」[52] 在新文化陣營中，蔡先生對儒家的態度，相對來說是比較親近的。

陳獨秀在「五四」時期，是攻擊孔教最激烈的健將。然而，在他晚年寫就的那篇〈孔子與中國〉的文中，對孔子本人的評價也表述了與孔教不同的學術見解。他如是說：「所有絕對的或相當的崇拜孔子的人們，倘若不願孔子成爲空無所有的東西，便不應該反對我們對孔子重新評定價値。在現代知識的評定之下，孔

51 《蔡元培全集》，第五卷，頁487-488。

52 同上，第七卷，頁107-108。

子有沒有價值？我敢肯定的說：有。」[53]「孔子的第一價值是非宗教迷信的態度」；「第二價值是建立君、父、夫三權一體的禮教。這一價值，在二千年後的今天固然一文不值，並且在歷史上造過無窮的罪惡，然而在孔子立教的當時，也有它相當的價值。」不過，在這篇文章，陳獨秀還是堅持「孔子的禮教是反民主的」，「人們如果定要遵孔，也應該在孔子不言神怪的方面發揮，不可再提倡那阻害人權民主運動、助長官僚氣焰的禮教了！」[54] 可見，陳獨秀對孔子學說的評估也是有理、有節的。

魯迅是一位敏銳而具諷刺力的思想家。他也注意到孔子不信神的態度，「孔丘先生確是偉大，生在巫鬼勢力如此旺盛的時代，偏不肯隨俗談鬼神」[55]。魯迅似很認同孔夫子「知其不可而爲之」的人生態度，「『不可與言而言之』，即是『知其不可而爲之』，一定要有這種人，世界才不會寂寞。」[56] 並表示「孔子曰：『以不教民戰，是謂棄之。』我並不全拜服孔老夫子，不過覺得這話是對的。」[57] 魯迅對孔子生前的「不遇」和後來的「摩登」作了形象的描述。「孔夫子的做定了『摩登聖人』，是死了以後的事，活著的時候卻是頗吃苦頭的。跑來跑去，雖然曾經貴爲魯國的警視總監，而又立刻下野，失業了；並且爲權臣所輕蔑，爲野人所嘲弄，甚至於爲暴民所包圍，餓扁了肚子，……」「孔夫子到死了以後，我以爲可以說是運氣比較的好一點。因爲

53 〈孔子與中國〉，《陳獨秀文章選編》，下冊，頁534。

54 同上。

55 魯迅，《墳・再論雷鋒塔的倒掉》。

56 魯迅，《而已集・反對「漫罵」》。

57 魯迅，《南腔北調集・論「赴難」和「逃難」》。

他不會嚕蘇了，種種的權勢者便用種種的白粉給他來化妝，一直抬到嚇人的高度。但比起後來輸入的釋迦牟尼來，卻實在可憐得很。……總而言之，孔夫子之在中國，是權勢者們捧起來的，是那些權勢者或想做權勢者的聖人，和一般的民眾並無什麼關係。」[58] 魯迅對孔子本人和被打扮成聖人的「孔子」的區別是非常清楚的。

過去有一種觀點，根據〈孔子平議〉一文認定易白沙的反孔態度不夠堅決，其實通讀全文，就不難發現，它不過是一篇平實討論孔子學說與專制主義關係的論文，文中雖然點出孔子「尊君權」、「講學不許問難」、「少絕對之主張」、「重作官，不重謀食，易入民賊牢籠」四大缺陷[59]，但結語曰「愚誠冒昧，敢爲闡發，使國人知獨夫民賊利用孔子，實大悖孔子之精神。孔子宏願，誠欲統一學術，統一政治，不料爲獨夫民賊作百世之傀儡，惜哉！」他在文中挖掘儒家的革新思想：「儒家革新思想，非徒托諸空言，且行之事實。……由諸家所說，子貢、宰我、陽虎、佛肸、漆雕開，皆欲據土壤，以施其治平之學。此處於專制積威之下，不得已而出此。湯武革命，一以七十里，一以百里，天下稱道其仁。儒家用心，較湯武尤苦，而誅殘賊，救百姓之績，爲湯武所不逮，以列國之君，罪浮於桀紂也。墨翟、莊周不明此義，競以亂黨之名詞誣孔門師弟，千載以後，遂無人敢道孔子革命之事。微言大義，湮沒不彰。」[60] 對孔子本人的業績作了比較

58 魯迅，《且介亭雜文二集·在現代中國的孔夫子》。

59 〈孔子平議〉上，載《新青年》1卷6號，1916年2月15日。

60 〈孔子平議〉下，載《新青年》2卷1號，1916年9月1日。

中肯的評價。

胡適是新文化運動學術實績的主要體現者。五四時期，他有關儒家的討論，主要是在《先秦名學史》、《中國哲學史大綱》(上卷)中展開。在這兩部著作中，他除了對孔孟及其著作進行考證外，還平心靜氣地肯定孔子：「基本上是一位政治家與改革家，只是因強烈的反對使他的積極改革受到挫折之後才決心委身於當時青年的教育。」[61] 孔子生活在「一個政治崩潰，社會不安，思想混亂的年代，尤其是道德紊亂的年代」，「中心問題，自然應當是社會改革。哲學的任務被理解爲社會的和政治的革新。他所尋求的是整治天下之道！」[62] 所以，孔子「把『正名』看作是社會的和政治的改革問題的核心」，「把哲學問題主要看作是思想改革的核心」[63]，《先秦名學史》花了相當篇幅來討論孔子的邏輯思想，足見胡適對孔子的重視。《中國哲學史大綱》第四編〈孔子〉、第五編〈孔門弟子〉，大體沿用了《先秦名學史》的觀點。

三〇年代，胡適又發表了一篇〈說儒〉，它考察了儒的歷史起源，認爲「孔子是儒的中興領袖，而不是儒教的創始者。儒教的伸展是殷亡以後五六百年的一個偉大的歷史趨勢；孔子只是這個歷史趨勢的最偉大的代表者，他的成績也只是這個五六百年的歷史運動的一個莊嚴燦爛的成功。」[64] 在這裡，胡適對「革新的

---

61 《先秦名學史》第二編〈孔子的邏輯〉，《胡適文集》第6冊，頁27。

62 同上，頁28。

63 同上，頁29。

64 〈說儒〉，《胡適文集》第5冊，頁31。

孔子」作了更爲詳細的歷史解釋。後來胡適在一封致陳之藩的信中又提及此文：「關於『孔家店』，我向來不主張輕視或武斷的抹殺。你看見了我的〈說儒〉篇嗎？那是很重視孔子的歷史地位的。」[65] 胡適晚年還發表了〈中國哲學裡的科學精神與方法〉、〈中國的傳統與將來〉等論文，對孔孟思想內含的人本主義和求知思想，給予充分肯定[66]。

通觀胡適一生三個時期的論述，前期論著，探討了孔子生平、哲學觀點和邏輯思想，將孔子和諸子「平等看待」；中期的〈說儒〉對孔子在儒家演變史上的地位給予了高評；晚年則著力於儒學與自由主義的融合，爲自由主義尋找歷史文化的土壤。胡適晚年在談及自己的這一態度時說：「有許多人認爲我是反孔非儒的。在許多方面，我對那經過長期發展的儒教的批判是很嚴厲的。但是就全體來說，我在我的一切著述上，對孔子和早期的『仲尼之徒』如孟子，都是相當尊重。我對十二世紀的『新儒學』(Neo-Confucianism)(『理學』)的開山宗師的朱熹，也是十分崇敬的。」[67] 胡適的這段表白，是對其學術態度的注腳。

由上可見，新文化陣營的主要代表，對孔子本人的態度並不怎麼偏頗，有的甚至還表達了相當尊崇的態度，他們都傾向於將孔子與後來作爲官學的儒學區別對待，對孔子本人的文化成就和思想價值，亦能從現代意義的高度，給予了實事求是的評估。不

65 〈致陳之藩〉，1948年3月3日，《胡適書信集》中冊，頁1137。

66 參見拙作〈胡適與儒家〉一文，收入《胡適研究叢刊》第一輯。

67 《胡適口述自傳》第十二章〈現代學術與個人收穫〉，《胡適文集》第1冊，頁418。

過，如和其論敵——現代新儒家相比較，新文化陣營圍繞孔子及儒學這樣重大的學術課題，他們沒有推出有足夠分量的學術研究成果。現代新儒家既以傳統儒家的繼承人自居，加之他們所處的非主流的地位，無形中加重了他們研究儒學的壓力，他們在研究儒家思想的淵源流變，在闡釋儒家思想的現代意義方面，積累了一些成果。從整個現代中國學術發展的格局來看，這自然是一種文化補充。但就「五四」新文化運動的健將們而言，畢竟是一個令人遺憾的缺陷。

五、餘論：關於傳統與現代性的思考

以上我們對儒學的內部結構作了系統分析，並從政治文化、倫理、學術三個層面，考察了新文化運動的主要代表對儒學的態度。從這些分析中我們可以看到，「五四」新文化運動及其主要代表，對儒學的處理，並非如過去的論者所論斷的那樣，是作單一層面(即政治文化或意識形態)的判斷，他們與儒學的關係是逐漸由政治文化層面推向倫理層面、學術層面，故我們對兩者的關係也應從多層面來考察。造成這種現象，既是由於儒學本身多層次的內在結構所決定的，也與新文化的建設實績有關。在現實文化關係上，還與包括以現代新儒家爲代表的文化保守主義的制衡有關。在與異議人士的論爭中，新文化陣營一方面加強了自身的立場，即對傳統文化(包括儒學)取「重新估定一切價值」的態度；一方面又不得不回到歷史中去，對中國歷史(包括儒學)作一番必要的清理，「整理國故」即是這一取向的產物。由此不難看

出，有關對「五四」新文化運動反儒學的簡單處理的指控，不過是反對者的一種宣傳手法，或者說是後來的激進的反傳統主義的強詞奪理，他們或抓住「五四」新文化運動主要代表人物的一些片斷看法，和某些激進言辭爲己所用，或利用對手的某些缺陷，有意將其放大，但這種主觀臆斷，很難說是「五四」新文化運動真實狀況的全面反映。

從歷史的總體趨勢分析，「五四」新文化運動及其主要代表與儒學的關係，是應置於傳統與現代的關係這一框架中去考察。關於傳統與現代的關係，大致有兩種基本看法：一種認爲傳統與現代是相互對立的兩極，這種看法在早期現代化程序中比較普遍，非西方國家和地區尤其如此。一種認爲傳統與現代兩者之間可以溝通，存在著聯結之處。以韋伯爲代表的一批西方現代社會學家傾向於此，某些國家(如東亞的日本、韓國等)的現代化程序也證明了這一點。現代與傳統並非一對截然對立的概念，它們有時會依存在一起，甚至和諧並存。無疑，「五四」新文化運動在當時的傾向，是偏於認爲傳統與現代的關係是相互對立的，這是其主流，這是一個外源的現代化(modernization from without)國家的一種自然反映。這種態度在今天越來越受到人們的質疑和批評，現在人們更多地強調傳統也可構成現代性的資源，作爲現代性的補充，這可以說是傳統的活力所在或現代意義吧！其實又何嘗不是現代性紮根現實土壤後，本身自信的一種表現。

須加說明的是，新文化運動這個詞彙本身並非一個文化流派的標稱，馮友蘭先生在《中國現代哲學史》中談到「新文化運動內部的派別」，將陳獨秀、李大釗劃爲「左翼」，將胡適、梁漱

溟劃爲「右翼」[68]。這種看法是否精當，可以商榷[69]，但偏於文化保守主義的馮先生持這樣的看法，至少表明了一種態度：新文化運動應該包括像梁漱溟這樣的異議人士[70]，不能因爲他們對陳獨秀、胡適諸人的不同意見，而將他們排除在新文化運動之外。換句話說，現代的文化保守主義也是願意將自己放在新文化的框架中去考慮。

新文化運動是一個文化新時代的真正開端，它標幟著反抗傳統政治的、文化的種種支流的匯合。這些支流和分子本身殊爲分歧，它們在自身發展程序中，可能出現種種流變，有時會在某些交匯處，與另一文化流派結成短暫的聯盟，然後很快又朝著各自的思路發展下去。新文化運動的真正意義，在於展現建設中國現代文化的多元思路，在於在中西古今的參考系中，全方位地思考解決中國文化危機的有效方案。因此，對於這一歷史程序中出現的某些代表人物，如果用一個標簽去估衡他們，他們對這種做法是否欣賞，也是頗令人懷疑的。蔡元培、陳獨秀、胡適、魯迅、周作人、劉半農、錢玄同等，代表當時「五四」新文化運動的主

---

68 參見馮友蘭，《中國現代哲學史》(香港：中華書局)，頁68-69。

69 馮友蘭先生將胡適與梁漱溟歸為一翼，筆者以為不能成立。無論在政治上還是在文化上，胡與梁均不是出自一個系統，實際上胡、梁之間在文化、政治兩方面歧見甚深，且有公開爭論。有關胡適與梁漱溟的比較，可參看鄭大華，〈胡適與梁漱溟〉，收入李又寧主編《胡適與民主人士》(紐約：天外出版社，1998年)。

70 筆者認為，新文化運動中的異議人士，前期如杜亞泉、梁啓超、梁漱溟等，後期如《學衡》的梅光迪，胡先驌，可視為新文化運動的非主流派，而不應將其排除在新文化運動之外。

流，他們是現代化的積極推動者，或者說現代主義的辯護士；但傳統因素在他們身上的作用，同樣有使其人格和成就生輝的一面。在現代性這一方面，他們的共同特徵是：拒絕任何教條奴役，不管是舊的還是新的；對個性懷有強烈的追求，主張以開放的心態面對外部世界。在傳統性這一方面，他們給予更多的反思，這毫不足怪，因爲無論從功利的角度，還是從歷史的角度，在一個文化轉型的時代，傳統實在是值得檢討和反省，何況「五四」時期正處於文化轉型這一歷史程序中的關鍵時刻。「五四」那一代人，在其青少年時代，親身經歷了中國的急劇衰落這一痛苦程序，看到外來的西方文化的優越性，這些無疑也會逼促他們對歷史作出比前人更爲深刻的反省。

「五四」新文化運動反傳統的思想資源，主要源自於西方近世文化，他們將西方近世文化等同於現代化，而將中國文化視爲古典文化，故在考量民族文化向現代轉型時，很容易走上用西方文化代替中國文化的路子，從西方文化中尋求反傳統的動力資源，也是很自然的事了。「五四」新文化運動反傳統思想的另一個來源是傳統的非主流文化，在傳統社會中，非主流文化處於被壓抑的地位，他們對主流文化或正統文化(主要是儒學)有反抗的情緒，表現這種被壓迫者的聲音，自然是反傳統的重要思想資源，這也是「五四」時期諸子學得以興盛的一個重要原因。

反傳統主義是現代性的一個本質特徵。現代社會日新月異的變化，思想上的根由是反傳統主義。在西方，反傳統主義與現代性的結合，曾對西方文化產生革命性的效應，並誘導著其向前有

序的發展。但是，現代中國文化伴隨激進的反傳統主義的勢頭越來越強有力，曾出現了不少的周折，其中包括在毀棄儒學意識形態後，對儒學不加分析地簡單拒斥，或將其與現實政治鬥爭和社會運動緊密聯繫在一起，七〇年代中期，大陸的「批林批孔」即是典型一例。這些問題已不單純是一個文化問題，它所造成的後果，只能由當時的極左思潮去負責。

在現代中國，恢復儒學的正統地位，再造孔子偶像，當然已不合時宜；確立一種「非儒」的意識形態秩序，我看也沒有必要。對於那些尊孔的人們，只要他們不把知識和權力相結合，不追求在意識形態領域重建儒學的權威，我們大可不必對他們存一種戒懼、排斥的態度。對於那些真正從學術層面去研究和闡釋儒學，並抱一真誠態度的學者，我們理應給予應有的尊重。這一點，「五四」新文化運動的代表後來在反省自己的反孔立場時，也已注意到，錢玄同1922年4月8日致信周作人時說：「我們以後，不要再用那『必以吾輩所主張者爲絕對之是而不容他人之匡正』的態度來作『訑訑』之相了。前幾年那種排斥孔教，排斥舊文學的態度很應改變。若有人肯研究孔教與舊文學，鰓理而整之，這是求之不可得的事。即使那整理的人，佩服孔教與舊文學，只是所佩服的確是它們的精髓的一部分，也是很正當，很應該的。但即便盲目的崇拜孔教與舊文學，只要是他一人的信仰，不波及社會——波及社會，亦當以有害於社會爲界——也應該聽其自由。」[71] 錢玄同的這段話值得我們思考。胡適晚年所寫〈容

71 錢玄同，〈致周作人〉，1922年4月8日，收入《魯迅研究資料》第9輯(天津：人民出版社)。

忍與自由〉一文大體表達了與錢玄同類似的立場[72]。

儒學作爲中國傳統文化的主體或上層，曾對中國傳統文化心理和思維方式產生了主導性的作用，已構成民族文化心理結構中的一部分。「五四」新文化運動的健將們，由於歷史條件的限制，他們當時的主要工作是在破除儒學的權威，在學術層面中，闡釋傳統下層文化和諸子學說的歷史價值和現實功用；相形之下，他們對儒學的學術研究顯得比較薄弱，有些論斷也不一定確當。這並不是說新文化陣營的領袖們，欠缺在學術層面處理儒學的功力和知識的準備，而是當時的歷史環境和工作重心(主要是在政治文化層面)使然。因此，加強對儒學的學術研究，以現代的眼光探討和闡釋儒學的現代意義，不失爲歷史的補救。

在反思中國傳統文化時，新文化陣營的基本態度是「重新估定一切價值」，它原是西方近代思想家尼采提出的一個口號，意在打破上帝神聖不可侵犯的信條，將人們從宗教奴役中解放出來，這是西方現代主義運動先驅者們所共同信奉的思想。「五四」新文化運動接過這一口號，一方面使運動深深染上了現代性的色彩，一方面也給運動帶來了一些非理性的衝動。西方近代文化中的理性精神，得益於文藝復興運動和啓蒙運動而根深蒂固，後來發生的現代主義運動，雖表現了非理性的色彩，但它不失爲一種「片面的深刻」，對前此已具備的理性精神是一種批判的發

72 胡適，〈容忍與自由〉，載《自由中國》第20卷第6期，1959年3月16日。此文以陳獨秀「以吾輩所主張者為絕對之是」為例證，討論了容忍異議是一種不易養成的雅量，可謂胡適對五四運動的另一種反省。

展，一種文化補充和思想深化。中國的情形稍有不同，中國本身缺乏近代的理性精神傳統，在此前提下，對傳統理性資源不加以批判的吸收，在反叛傳統時表現出非理性的態度，這對中國新文化本身的發展，會產生極大的不利，新文化運動中所出現的破壞多於建設的勢態，與這一口號產生的流弊密切相關。

在中國文化發展的歷史長河中，儒學已有數千年的歷史，它構成歷史的大背景，通過一次文化運動，處理如此厚重的歷史文化遺產，談何容易！「五四」新文化運動前後不過十年時間，中國新文化迄今也只有八、九十多年的歷史，當年激起新文化運動健將們思想激情的那些主旨已逐漸消沉，傳統的儒學意識形態已經解構，現代文化與儒學之間的緊張關係也漸趨緩和。今天人們探討這一問題，主要已不再是停留在政治文化層面，國內外學術界的工作重心移向倫理的、學術的層面，儒學重新成為中國文化研究中一門引人注目的顯學。研究儒(家)學的思想價值，挖掘儒家倫理內含的現代意義，成為中國新文化自我調整和向縱深發展的新要求。從這個意義上說，任何一種思想學說，只要它蘊含文化的價值，它的恒在意義在時代之鏡的折射下，就會放發出新的光彩。

回歸個人：重申個人主義

劉軍寧

中華文明雖然有綿延五千年的漫長歷史，然而思想與文化在中華大地的全面勃發，卻只有屈指可數的兩個鼎盛時期。一是兩千多年前的春秋戰國；其次是八十年前的五四運動時期。縱觀中外，每次思想文化的昌盛，都離不開人的主旨，即對人，尤其是對個人的思考與認識。這方面的成果被稱之爲「個人的發現」。「猿人的發現」是考古學的成就；「個人的發現」，則是人類思想的成就。在一個社會中，對個人的發現程度與思想文化昌盛的程度之間，存在著內在的必然聯繫，這是世界上的通例。西方文明對人的發現與認識也是在兩個思想文化鼎盛時期實現的：古希臘羅馬時期與近代的文藝復興與啓蒙運動。由基督教與古希臘羅馬哲學所孕育的個人主義精神，在文藝復興時期第一次得到充分發展，此後逐漸成長和發展爲我們所瞭解的西方文明。其實，不論在古代的西方還是東方，雖然個人作爲社會的基本構成單位是

明白無誤的事實，但卻長期不被人們，尤其是統治者所理解，以致在人們的觀念中，人類總是以「類」的集體範疇存在的，人一直沒有明確爲「個人」，「個人」長期以來一直是「失蹤者」。在西方，只是到了十九世紀，有關「個人」及個人主義的原則，才獲得了普遍的勝利[1]。在中國的正統辭彙中，個人主義至今仍是一個不容爭辯的貶義詞。對「個人」和個人主義的刻意否定，恰恰道出在中國正視「個人」問題的緊迫性。這種緊迫性所帶來的重申個人主義的必要性，在很大程度上可以說是五四運動未竟主旨的再現。

什麼是個人主義？

「個人主義」(individualism)，按照其詞源上的本義，意味著只有個人才是不可分割、也不應該被分割的社會單位。個人主義認爲，個人是最基本的社會構成單位，也是最高的社會構成單位。沒有一種社會構成單位比個人更小，也沒有一種社會構成單位比個人更高，以致可以凌駕在個人之上。個人主義只承認有比個人更大的社會單位，如國家、階級、政黨、家庭、公司、社群、教會，以及種種自願性結社。集體主義則認爲，沒有比個人更小的社會構成單位，但是有比個人更高、個人必須屈從的社會

1 德國十九世紀著名法學家耶利內克曾經說過：「在古代，人從來就沒有被明確地認為是某個個人。……只是到了十九世紀，『人就是人』這一原則才獲得了普遍的勝利。」轉引自薩托利，《民主新論》(北京，東方出版社，1992)，頁289。

構成單位，如政黨、階級、國家、政府等。

個人主義蘊含著一整套的道德和政治原則，同時也提供了一系列根本的行爲準則。個人主義把個人當作看待一切事物和問題的核心和出發點。在古希臘，哲學家伊壁鳩魯把個人當作是不可再分割的「原子」。作爲一種道德原則，個人主義強調個人本身就是目的，因而具有最高的價值，社會只是達到個人目的的手段。作爲一種政治哲學，個人主義主張個人的自由、權利和平等，強調自由民主，反對國家對個人自主事務的干預。作爲一種經濟學說，個人主義主張私有財產權和自由市場經濟。

個人主義與集體主義是兩種根本衝突的政治哲學。兩者對人的本性、社會以及人與社會的看法，有著根本的衝突。個人是現實存在的根本單位和最終的價值標準。這一個人主義的觀點並不否認社會和集體的重要性。不過，個人主義僅僅把社會和其他大於個人的社會構成單位，看作是個人的集合，而不是超越或凌駕於個人之上的東西。個人主義認爲只有個人才是最本原的存在。

個人主義在本質上是關於自由的個人主義。自由主義是關於個人自由的主義。自由主義的基礎是承認個人的自主權和不可侵犯性。個人主義強調個人之間的普遍人格平等，而不問每個人的具體特徵。例如，在中國文革期間，地主或資本家的後代因故致死，責任者(個人或單位)只承擔較輕的法律責任，或不承擔責任。這是因爲按照集體主義的觀點，一個人的價值，不是由其自身決定的，而是由這個人所屬的集體(如階級)決定的。地主階級屬於被消滅階級，其子女的生命當然也不足惜。個人主義則認爲，一個人的價值，是由其自身作爲一個人所決定的，與其出身

無關，而且人與人之間的價值是平等的，即使是對地主的子女，致死者也應承擔同等的法律責任。

個人主義不否定社會的存在，及其給人類的生存所帶來的好處。個人主義認爲人自身就是目的，是價值的最終決定者，任何一個人都不是另一個人的工具。個人主義主張，任何團體或集體，不管是大是小，僅僅是無數個人的組合。除了個體成員的權利之外，團體沒有其他的權利。在自由社會中，任何團體的「權力」，都是從其成員的權利中引伸出來的，應是個體自願的選擇和同意的產物。個人參加團體之後，既不可能獲得新的權利，也不可能喪失他所應該具有的權利。個人權利的原則，是所有團體或聯合體的唯一道德基礎。如果集體的活動不是從個人權利出發的話，它僅僅是一種暴民統治的原則。「集體權利」的概念(即權利屬於集體，而不是屬於個人)，意味著「權利」屬於某些人，而不是另一些人，某些人具有任何他所喜歡的方式來處置其他人的權利，這些特權還包括許多其他僭取的權利 [2]。集體主義則把國家和政權當作個人的主宰，高於並脫離於它的個體成員。

個人主義不承認任何集體的善業有內在的價值，這樣的善業只具有工具性的價值 [3]。易言之，集體善業中的價值，只能用構成這一集體的個人的價值來界定。拋開了個人的價值，這個集體要麼沒有自身的價值，要麼只有建立在抹殺個人的價值之上的集

---

2 蘭德，《新個體主義倫理觀》(上海：三聯書店，1993)，頁100-102。

3 John Gray, *Post-Liberalism: Studies in Political Thought* (London: Routledge, 1993), p. 306.

體的價值。集體的善業只有在對個人有價值時才有價值。

正如阿克頓勛爵在很久以前指出的：「凡是把一個確定的目標作爲國的最高無上目標的時候，不管這個目標是階級利益，是國的安全或權威，是最多數人的最大幸福，或是對任何義理的支援，這個國必定在這個時候變成專制的。」[4] 個人主義既不認爲人是僅僅「抽象的個人」，也不認爲個人是完全自給自足(排斥交換和合作)的，它只認爲正義的制度應該與個人的具體特徵無涉。比如說，一個人受審，對他的正義的判決，不應該與他的身高、膚色、財富、社會地位和宗教信仰等有關。在一個集體主義社會中，出身、貧富和政治立場，則可能是量刑的重要依據。個人主義認爲，指導不相識的個人之間的合作，原則也應該是抽象的、預先確立的，這些規則是對事不對人的。同樣，一個個人的人格獨立，並不排斥他與他人的合作和進行交換。

個人主義的一個基本要素，就是強調個人對自己的責任。對自己的生命(存)負責，是每個人不可推卸的責任，它意味著個人在抉擇時要審慎，要準備爲自己的行動負責。個人有責任通過勞動來改善自己的生存環境、來滿足自己的生存需求。實現自己的生存是個人的首要責任。在一個典型的個人主義社會，個人的成就是其社會地位的基礎，不論是法律還是文化，對個人的權利和自由都有高度的認同。個人僅能代表自己，可以表達某種不同的意見而不致受到壓制。個人主義作爲一種政治理論的出現，是針對不斷增長的國家權力，及其對個人責任心的侵蝕。相反，在一

4 轉引自海耶克著，夏道平譯，《個人主義與經濟秩序》(台北：遠流出版公司，1993)，頁34。

個典型的集體主義社會，個人無權對自己的生存負責，國家則聲稱要承擔對個人的全部責任。法律和社會文化都側重保護集體的權益，而非個人的權益。個人被要求去犧牲自身的利益，服從集體的利益，只能唯有權勢者之命是從；個人不應表達各種不同的觀點，否則會受到社會輿論乃至法律的制裁。在決策方面強調完全一致，集體主義不允許暴露個人之間的紛爭，嚴禁個人出風頭，社會風氣是強調特權，而非每個人的平等權利。

個人主義認爲，具體的個人是一切社會分析、認識社會觀念的邏輯出發點；人的價值和權利先於對人在社會中的位置的思考。因此，任何集體行動都是由各種具體的個人行動構成的。集體行動不過是個人行動的結合。個人是以決策者的身分參加集體的、有組織的行動。個人主義並非建立在每個人都絕對的自私的假設之上。這裡的個人可以是自利的，也可以是利他的，或者既利己又利他。個人不僅不是千人一面的、刻板的個人，而且是有著各自不同的目的、對集體行動的後果有著不同要求的個人。

個人主義的哲學源泉之一是理性在人性中的位置和分量。個人主義的正當性，即來自於人是有理性的動物這樣一個事實。人有可能尊重他人，同時也使自己受到尊重。所有的人都是有理性的，因此所有的人作爲社會的基本構成單位，其價值是相等的。另一方面，每一個人的理性又是不充分的、有缺陷的、非全能的，所以我們不能賦予任何一個(群)人統治他人，替他人思考、替他人作出決定的絕對權力。任何人的理性都不值得絕對的信賴，對每個人都是如此。人的生命和自尊要求人們忠於自己的價值，忠誠於自己的思維和判斷。

個人主義僅僅從這樣一個毫無爭議的事實出發，即我們想像力的限制，使我們只能在我們的價值尺度中包容部分的社會需求，而且嚴格地說，除了個人頭腦中種種局部的價值尺度，沒有任何別的東西存在，而這些價值尺度不可避免地有所不同，並常常相互矛盾。由此，個人主義得出的結論是說，在限定的範圍，應該允許個人遵循自己的，而不是別人的價值和偏好，而且，在這些領域內，個人的目標體系應該至高無上，而不屈從於他人的指令。就是這種對個人作爲其目標的最終決斷者的承認，對個人應盡可能以自己的意圖支配自己的行動的信念，構成了個人主義立場的實質。當然，這種觀點並不排除對社會目標的認可，或者更確切地說，對個人目標的一致性的認可，這種一致性使人們爲了追求的目標而聯合起來成爲可取之事。但是，它把這種共同行動局限於那些個人觀點一致的事例上；就此而言，所謂「社會目標」不過是許多個人的相同目標——或者說，是個人爲了回報他們在滿足自身欲望所接受的幫助而願意有所貢獻的那種目標。因而，共同行動局限於人們對共同目標一致同意的那些領域。習以爲常的是，這些共同目標不會是個人的終極目標，而是意味著不同的人，在共同的目標背後，有著不同的意圖。實際上，共同目標對每個成員並非是一種終極目標，而是一種能夠用於實現個人多種多樣意圖的手段，人們才可能對共同行動達成共識[5]。

一個人自行決定最值得追求的目標和價值，乃是一個自由人的基本權利和義務。尊奉個人的自由，意味著我們絕不能將自己

---

5 海耶克著，王明毅、馮興元等譯，《通往奴役之路》（北京：中國社會科學出版社，1997），頁61-62。

視爲裁定他人價值的最高法官。一個社會如果不承認每個個人自己擁有他有權遵循的價值，就不可能尊重個人的尊嚴，也就不可能真正地懂得自由。個人主義最關心的是通過自由選擇等體現出來的個人的自治，認爲這種自治才是最大的善。這種個人主義把個人自身既看作是最高的價值，同時也把個人看作是最終的價值源泉，而市場作爲一種建立在自願交換基礎上的經濟制度，最有利於個人的自治和福祉[6]。

對個人主義的批評

政治名詞中沒有比「個人主義」一詞更遭殃的。它不僅是被反對者歪述得離譜，而且也被用來指稱好幾種對於社會的態度；而這些態度，彼此間缺乏共同點[7]。這個詞與利己主義和自私自利聯繫在一起。個人對自由的濫用和自私，並不是個人主義造成的，消滅了個人主義政治哲學，並不能同時自動消除人們對自由的濫用或自私。而且許多與個人主義無關的弊端，都被扣在個人主義的頭上。

個人主義不是一種鼓吹貪婪、野心、自私、權力的倫理學，而是關於自我發展的倫理學，是一種最貼近人的本性的倫理學；是一套如何使人類的政治制度、經濟制度和整個社會制度，更貼近人性，而不是扭曲、乃至違反人性的社會政治哲學[8]。人的自

---

6 海耶克著，王明毅、馮興元等譯，《通往奴役之路》，頁62。

7 海耶克，《個人主義與經濟秩序》，頁21。

8 Tibor Machan, *Individuals and Their Rights* (La Salle： Open Court, 1989), p. 61.

私，與個人主義沒有多少聯繫。以中國爲例，中國是個人主義被消滅得最徹底的國度，李光耀認爲，集體高於個人是歷史悠久而寶貴的亞洲價值的重要組成部分。但是，中國的社會中，自私卻從不短缺。倒是越壓制個人的正當利益，越導致個人去不擇手段地去自私。個人主義是一種現代思想，而自私卻是與人類自身一樣悠久。把非個人主義的「罪惡」算在個人主義的頭上，正是一些人以集體主義的名義，去攫取私利的「自私的謀略」。

在個人主義倫理學中，每個人的義務，首先是對自己的生命和幸福負責，既不爲他人犧牲自己，也不要他人爲自己犧牲。每個人必須靠自己的努力來謀生、來贏得同事和朋友的愛與尊敬，來贏得自尊和幸福。這種非無條件犧牲的倫理學，正是個人主義的道德基礎。個人主義不反對、甚至鼓勵人們自願地去幫助他人，爲需要幫助的人作出犧牲，鼓勵慷慨、仁慈、友愛，但是堅決反對政府憑借手中的權力，去迫使一些人爲另一些人作出犧牲。任何慈善的行動只能建立在自願的基礎之上。最違背個人主義道德的，莫過於以集體和集體主義的名義，要他人爲自己作出犧牲，即楊朱所謂的「悉天下奉一身」。在集體主義之下，國家(統治者)的貪婪代替了個人的自私；在集體主義之下，國家把每一粒糧食看得都很重要，卻不肯承認每個個人的重要性。不僅如此，集體主義國家還無限地抬高集體來壓制個人，置國家的財產於個人的生命之上。把個人的一切據爲「國有」。個人主義認爲，一粒粒糧食也許不那麼重要，但是，每個「我」作爲個人，卻是極端重要的。

個人主義受到的另一個常見的指責是：它強調個人競爭，製

造衝突，排斥合作，使社會成爲一盤散沙。個人主義常常被誤解爲主張個人是獨立、孤立地存在於社會之外的。從這一誤解中產生的另一個觀點是，個人主義與合作是不相容的。然而，個人主義之所以被稱作個人主義，不是因爲它主張個人應該過一種脫離於群體的生活，而是因爲它主張不是集體而是個人才是社會的基本構成單位。

「一盤散沙」是中國人用來反思自身不團結的常用語。眾所周知，在孫中山先生看來，中國是一個典型的一盤散沙型的社會。「團結就是力量」的口號，則似乎是近現代以來，中國賴以改變「一盤散沙」狀態的良方。在某些人的概念裡，要麼是團結，要麼是分裂，「團結」和「分裂」是沒有中間地帶的。那麼，這種由來已久的「一盤散沙」的局面，是中國的個人主義太多所造成的，還是因爲根本沒有個人主義造成的？歷史和現實都表明，一盤散沙的局面，完全是由於個人不能享受結社自由造成的。再說，不被強制的「團結」的「一盤散沙」，也沒有什麼壞處，至少可以避免「集體的無意識愚蠢」，可以讓人比較冷靜務實。一味強調團結會冒集體或多數錯誤及惡性行爲的風險，典型的例子是二戰時德國集體迫害猶太人和中國六、七〇年代「文革」的群眾性反人道行徑。不給公民以結社自由，卻又去譴責個人主義造成紛爭和一盤散沙，這種做法是極其虛僞的。而個人主義的一個重要目標，就是讓每個人獲得結社自由。個人主義相信，只有個人享有最充分的自由，才能有最和諧、最有效的合作。其實，中國的文化傳統本能地十分認同兩個最起碼的個人主義道理：「捆綁不成夫妻」和「強扭的瓜不甜」。前者是對個人

間的強制，後者是對單個人的強制。中國人早就發現，這樣強制的結果，與強制者的初衷總是相反相悖。

個人主義尊重公民個人的自由行動，尊重每個人的自主意願，這樣就難免在個人間，會發生這樣或那樣的衝突。但是，集體主義以害怕衝突爲理由，把個人強行捆綁成一個集體，大家在這樣的集體中，除了內耗，還能有什麼作爲呢？中國不正是以這樣的「內耗」著稱於世嗎？難道因爲害怕有人會犯罪，就有理由把整個社會變成監獄，來作爲預防措施嗎？個人主義認爲，只有自由的個人才能產生自發的合作秩序，命令性的強制權力只能造成「捆綁的夫妻」、「強扭的瓜」。

按照集體主義的政治哲學建立起來的專制制度中，個人沒有理由拒絕集體，一切須服從組織，個人絕對服從領導。擁有這種絕對權力的統治者「擁有他屬下的所有工作、收入、財產和生命，所以，他是無需回報的恩人、保護者、幸福賜予者」[9]。他(們)擁有人們的一切，還要求人們不惜一切地報答他(們)。

對個人的自由和人類福祉的最大威脅，不是普通個人的自私，而是集體的自私。一個集體，特別是其領導人，一旦要滿足其私利，就不可避免地侵害到普遍成員的正當利益。一個自私的個人，只能實現一己之私，是一個人的小私。由利己的個人組成的集體，只能建立在尊重每個人的正當利益之上。若一個集體是由無私的個人組成的，那麼，集體中的領導者就獨占了本來屬於每個個人的自身利益。例如，把個人的一生交給某個集體(組織)來安排的訴求，暴露出集體主義中隱藏的極其自私的一面，它鼓

---

9 蘭德，《新個體主義倫理觀》，頁124。

勵人們放棄對自己的責任，把自己放在別人的身上，它鼓勵由某種集體來對每個個人的人生進行安排。集體主義要求每個個人的一切都交給組織(實則是領導者)去安排。集體主義要造就的是無私的個人(群眾)和極其自私的領導者。

折衷的可能性？

在日常生活中，個人主義與集體主義也許是混合在一起的，但是，作爲兩套政治哲學，它們卻根本不相容。中國人擅長博采眾長，總想把天下的一切好東西都放在自己的口袋裡，總以爲把不同事物的「精華」部分分離出來再拼裝在一起，就能得到世界上最好的東西。然而中國人似乎並沒有得到那麼多的好東西，不然怎麼在五千年之後，還是個最大的發展中國家？受這種折衷主義思維的影響，有許多人聲稱，他們既不反對集體主義，也不反對個人主義，他們反對的是極端的個人主義和極端的集體主義，他們願意接受的是集體主義與個人主義之間的折衷。集體主義和個人主義都有所「偏頗」，「正確的」立場是站在兩者的中間。

然而，個人主義與集體主義的立場是相互對立的，兩者中間沒有平衡點。集體主義強調集體高於個人，個人主義完全不能接受這種看法。集體主義認爲人是受集體(如特定的階級)支配的，個人的價值是由集體決定的。如官員的腐敗，不是因爲包括官員在內的所有人在人性上都有自私的一面，不是因爲制度上有重大的缺陷，而是剝削階級，特別是資產階級腐朽生活方式的遺毒在

作祟，儘管這些官員從來不是資產階級，也從未在資本主義社會生活過。集體主義的反腐措施是思想教育、道德自覺、率先垂範，是通過暴力革命來鏟除所謂的遺毒。個人主義認爲腐敗首先是因爲人性中潛在的弱點和每個人都有犯錯誤的可能，其次才是受了他人的影響，因此，反腐敗的主要措施是制度上的防範，而不是靠個人的自覺。

集體主義認爲個人的理想和成就，是建立在社會的理想與成就之上，個人主義認爲社會的理想和成就，建立在個人的理想和成就的基礎之上。集體主義認爲社會中的財富，首先是屬於國家的或社會的，最次要的財產才是屬於個人的。集體主義國家的憲法規定，國家的財產神聖不可侵犯，個人主義的國家規定個人的財產神聖不可侵犯。集體主義特別擅長以平等和公正的名義，要求抽象的社會和國家有更大的重新分配財富的權力，個人主義認爲一切財富，首先是屬於每一個具體的個人，即使是國家的財富也是來自作爲具體個人的納稅人。集體主義認爲公民不肯無條件地納稅，便是偷竊的行徑；個人主義認爲，國家讓公民只納稅而無其利益代表、不接受公眾的監督，那才是真正的盜竊。因此，個人主義與集體主義之間的關係，在內在的邏輯上是非此即彼的關係，並無調和的餘地。

在個人主義看來，一旦接受了兩者中間的折衷的立場，就等於接受了集體主義的立場。。對個人主義與集體主義之間的那種一廂情願的折衷主義，海耶克在其《個人主義與經濟秩序》一書中所下的斷語是：「在『既非個人主義，也非〔集體〕主義』的表象下，事實上我們是迅速從個人自由的社會，走向一個純然集體

主義的社會。」[10] 所以，在個人主義與集體主義之間並沒有中間地帶。不是以個人爲本位的社會，只能是一個集體主義社會。一個「既非個人主義，亦非集體主義的社會」，只能是一個地地道道的集體主義社會。

個人主義認爲，個人自由的權利是本，集體(國家)的自由是末。集體主義認爲，集體(國家)的自由與權利是本，個人的自由與權利是末。胡適先生有一段名言：「現在有人對你們說，『犧牲你們個人的自由，去求國家的自由！』我對你們說：『爭你們個人的自由，便是爲國家爭自由！爭你們自己的人格，便是爲國家爭人格！自由平等的國家，不是一群奴才建造得起來的！』」[11] 這就是說，在個人主義者看來，個人不自由，集體的自由與國家的富強，便是一句空話。個人主義認爲人可能是自私的，但同時也是理性的。人之爲人，有權按照自己的方式追求自己的利益和幸福，前提是人們能夠相互尊重彼此同等的權利。這將大大調動人們的智慧、進取和首創精神，這些自由、負責的人之間，按上述方式自由互動，就會創造出一個自然、公正的自發秩序。同時，人在本性上有追求多樣性的相同傾向，普遍人性中所蘊含多樣性的可能，意味著人性一旦可以自由展開，就必然要帶來一個多元的社會。

人固然只能生活在一定的社會中，只有個人才是社會中最實在的存在，任何權利首先只能是個人的權利。在經濟領域中，追

---

10 海耶克，《個人主義與經濟秩序》，頁19。

11 胡適，〈介紹我自己的思想〉，見劉軍寧主編，《自由主義的先聲：北大傳統與近代中國》(中國人事出版社，1998)，頁513。

求個人的利益不僅應該受到寬容，而且是極爲可取的。在政治領域裡，政府的職責就是保護個人的權利、自由和財產。在日常社會生活中，個人應享有充分的結社自由，通過結成各種社會團體來實現己與群的良性互動，既避免一盤散沙式的原子個人主義，又避免凌駕於個人之上的、壓制性的集體主義。所以，個人主義是集體主義的最好解毒劑。

自我的生存・個人的發展

個人主義與集體主義作爲兩種對立的學說，在對待人權的態度上，也同樣涇渭分明。個人主義是關於如何捍衛個人的自由與權利的主義，集體主義是關於如何剝奪個人自由的權利的主義。今天，包括中國在內的一些第三世界國家，試圖以生存權和發展權的「新二權」，來代替個人的生命權、財產權和追求幸福權的「老三權」。它們要麼不接受普遍人權，要麼把生存權和發展放在普遍人權之上，似乎過去以生命權、自由權和追求幸福權爲基石的普遍人權、生存權和發展權格格不入。不過，在我看來，對生存權與發展權有兩條解釋的線索。一條是集體主義(尤其是國家主義)的解釋，一條是個人主義的解釋。「新二權」與「老三權」之間的關係，若按國家主義的解釋，它們之間是根本對立的；若按個人主義的解釋，則它們之間是完全一致的。

國家主義把生存權和發展權，解釋成一種集體的權利，這種集體的權利，不屬於每一個具體的個人，而是屬於國家和政府，並最終歸結爲統治者的權利。不僅如此，一切人權，首先是屬於

國家的集權，屬於個體的個人權利只能居從屬的地位。國家、社會的需要與義務，優先於個人的自由；社會與國家也不僅僅是個人的簡單集合，社會與國家的需要，理所當然地優先於個人的權利和自由，因此與其說要弘揚普遍的個人權利，不如說弘揚屬於國家和政府的集體人權。按照國家主義的解讀，包括生存權和發展權在內的人權，不過是一國的統治者按照自己的意志，任意地對本國人民實行統治的權利，是統治者獨占所有資源去排他性地支配財富的權利。所謂的人權內政論，正是從這一觀點中引申出來的。根據人權內政論，利用人權問題去達到強迫別國接受其意識形態的政治目的，這已經不是什麼人權問題，而是干涉別國內政的強權政治的表現。

按照個人主義的解釋，生存權是每個人所享有維持自己生命的權利，發展權是每個人爲實現生命的意義而享有的自由發展、自我實現的權利。這樣的權利不僅只屬於個人，不屬於國家，而且不受國家的侵犯。按照這種解釋，生存權與十八世紀以來的普遍人權並不矛盾。生存權的本質是生命權，是一項專屬於個人的權利，它把人的生存方式與動物生存方式區分開來。一個貧窮人家的孩子所享受的物質條件，很可能不及一個富裕人家的寵物。但是人與動物在生存方式上的根本差異，完全沒有因此而消失。一個人可能饑腸轆轆，但卻仍然應該享有只有人才有的自由和尊嚴。一隻寵物可能腦滿腸肥，但毫無可以與人同日而語的自由和尊嚴可言。生存權和生命權的實質，絕不是僅僅讓人吃飽穿暖，而是每個人享有自由和尊嚴。否則人權與豬權之間便沒有界限。

對生命權和發展權的個人主義解釋，得到了經驗事實的驗

證。近二十年的中國歷史表明，中國人的生存狀況有所改進、發展水平有所提高，正是個人逐步開始獲得在前三十年專屬於國家的生存權和發展權。有目共睹的是，中國的發展與人權的擴展成正比，與對人權的踐踏成反比。不是人權導致了不安定，妨礙了發展，而是對人權的踐踏造成了不安定，阻礙了發展。不是發展之後才有人權，而是有了人權之後才更有發展。發展權論者主張國家的經濟發展優先於人權，尤其是優先於公民的政治權利。發展權論給人留下這種僅強調經濟權利的主張的印象。若一方面強調發展權，另一方面又不承認私有財產權的神聖不可侵犯，同時又對公民的經濟自由加以嚴厲的限制。這樣的發展權，肯定不是屬於公民個人的發展權，因而也算不上是一種人權。發展不僅需要經濟權利，而且沒有理由排斥政治權利。一個社會有什麼理由聲稱爲了經濟發展，必須剝奪或者踐踏公民的政治權利呢？沒有政治權利的經濟權利能持久嗎？對人權的全面尊重不應是手段，而應是目的本身。即便如此，若是真的強調生存權和發展權的優先性，當然要尊重每個公民個人的財產權、經濟自由和充分自由的市場經濟，把權利真正落實在個人身上，而不是在集體身上，更不是在國家身上。

市民社會·個人主權·有限政府

從社會制度上看，與集體主義對應的政治制度，是高度的中央集權，乃至是極權的全能政治；與集體主義對應的經濟制度是計畫經濟和公有制；與個人主義對應的政治制度，是實行憲政、

法治、代議的自由民主政治；與個人主義對應的經濟制度是自由市場經濟。

從歷史的脈絡中看，現代個人主義的出現，是對古代的集體主義的超越，是對集體主義壓制個人的自由、踐踏個人尊嚴的徹底否定。在古代社會和古代政治中，人只是作爲類的存在，個人是無足輕重的。類的存在必然帶來集體的重要性，其結果是社會的權力本位。中國人則更形象地稱之爲集體之化身的「官本位」。在現代社會中，人是作爲個人的存在。其結果是帶來私人生活的重要性，導致社會的權利本位。在古代，公大於私，公私之間沒有法定的界限。在現代，公來自於每個人的私，公私之間有明確的法律界限。在現代政治的「精髓在於個體精神中發展出來的新概念：人們越來越傾向於憑借自己的才能和意向來安排生活，而不是被動地接受由出身所決定的位置」[12]。

在古代，「人們從爲國家服務中，得到人性的最大滿足。」在古代人看來，現代人也許是極其自私的，因爲他們一心只想著「自身利益」。在現代人看來，自身利益「不是指自私自利的壞品德，而是指『責任』」，作爲個人主義社會的現代社會，「要求其成員承擔這一責任，自力更生，不要依賴別人養活自己，成爲別人的負擔。……尋求自身利益，並不意味著拒絕和妨礙我們關心和幫助與我們相處的其他人。其實，如果我們沒有自力更生的能力，又豈能談得上幫助他人？」[13] 把個人當作政治關係中履行責任的基本單位，並不假定個人與個人之間是完全分離的，而

12 米諾格，《政治學》（遼寧教育出版社，1998），頁43-44。

13 同上，頁49。

是承認個人在社會中，與其他人有著井然有序的共同政治關係。也只有在由個人爲根本構成單位的共同體中，自由與正義才有可能實現。

計畫經濟是一種集體主義的經濟邏輯的產物。在計畫經濟之下，每個人都屬於一個單位，一個集體。在作爲國家的超大集體中，有一個(群)最高的計畫的分配者，通過由上至下的分配，而不是平等的交換，來滿足個人不同的需求。個人交換是多餘的。承認市場，就意味著承認個人在經濟上是第一位的，也是最起碼的、最根本的單位。市場經濟之所以能極大地調動人們勞動的積極性和工作熱情，就因爲這種經濟是建立在個人本位的基礎之上，它把進行生產和交換的選擇自由，首先交給了每一個個人，並鼓勵人們在自願的基礎上進行聯合。

在政治上，代議制的自由民主也是基於個人本位。如果不基於個人本位的話，一人一票就行不通。爲什麼不兩人一票，三人一票，一個小組一票，一個班一票？在議員選舉的時候，只能一人一票，而不論選舉出來的代表可以代表多少人口。這意味著個人是政治秩序中最根本、最起碼的選擇單位，沒有什麼單位比個人更小，計票單位不可能是半個人。同樣，也沒有任何一個單位可以比個人更高。不能三個人一張票，四個人一張票，這種做法把人給矮化了，把選擇權交給了這個集體的領導，把普通個人貶低爲沒有靈魂的螺絲釘或磚頭之類的零件。它使得一個人不能成爲一個人。所以，以集體主義爲神髓的古代家長專制、現代的個人獨裁，與代議的自由民主是根本對立的。

從個人主義出現的社會條件看，個人主義與市場經濟、市民

社會是結伴出現的。個人在市場秩序中享有並運用個人的自由，結成種種自願性社會。這些社團的互動結果，便構成市民社會。沒有個人的自由和起碼的自主地位，便沒有自由市場經濟；沒有以個人的自由和財產權爲特徵的個人主義和自由市場經濟，便沒有市民社會。市場經濟和自由民主的時代是「個人的時代」(the Age of the Individual)，因此市民社會在很大意義上，是個人主義和市場經濟的產物。市民社會與個人主義的孿生關係，是對個人主義造成的社會之原子化的最好駁斥。在個人主義的社會中，各種自願結社空前發達。個人主義承認現代世界不可避免的多元性，因此，使真正的、平等的、自願的合作成爲可能，因而也就催生了市民社會。個人主義也承認合作對於個人的自我實現，也是絕對必不可少的。正是因爲獨立的個人不能做到自給自足，才需要有規則，來調節財產和契約等關係，並需要有政府來執行這些規則，有了這些規則，和平的合作才成爲可能。

個人主義認爲，在一個政治社會中，主權者是個人，不是集體，也不是抽象的「人民」。自由的社會秩序的正當性基礎在於：個人是決定社會組織和公共利益的最終主權者，個人有權選擇他們生活在其中的制度結構。個人主義的國家，只能產生於自由個人的自願性同意。與這一前提相一致的是，組織政治生活的方式與結構的正當性，應以生活在這一結構中的個人的自願性同意來衡量。文明社會，或任何其他形式的人類合作、和平共處只有基於對個人權利的認可才能夠實現。個人作爲主權者，其自身就是其目的，而不是他人或國家、政府與任何集體的手段，任何合作只有取得各方的自願同意，才能實現。政府的目的，就是確

保個人與個人之間的合作與往來的自願性質。作爲主權者的個人是自治的：即個人對自己的一切，享有排他性的支配權和決定權。選擇與他人聯合組成家庭、公司或其他的自願性結社，當然屬於個人自治權的一部分。

個人主權論與人民主權論的聯繫與區別在於：若人民是由每一個獨立的個人構成的，那麼人民的主權與個人作爲主權者是一致的(如洛克的人民主權論)；若人民是絕對高於個人的抽象的實體，那麼個人主權與這種人民主權是對立的(如盧梭的人民主權論)。凡是人民主權悖離個人主權的地方，人民主權的調門越高，個人的權利和自由就越少。當抽象的「人民」當家作主的時候，具體的個人早已成爲只能服從、沒有權利的奴僕。

個人作爲主權者這一命題的核心內容是：允許個人把一部分與公共事務有關的決策權，交給其代理人(代言人、代表、代議士)，但條件是其主權者的地位不變，這意味著作爲主權者的個人，有權決定向公共權力機關讓渡出多少的權利，並對公共權力機關的結構與運作握有一份發言權，同時有權選擇、更換和監督自己的代理人。這一命題如果成立，便否定了一切不承認個人作爲主權者的社會制度安排、運作方式及其所依據的協議(憲法)的正當性。承認個人作爲主權者的秩序，一方面賦予人們以最大的選擇自由，另一方面允許對個人的選擇權和其他權利作必要的限制，當然這些限制必須得到個人的自願認可。

個人作爲主權者，與個人的知識狀態與認知能力並無關係。只要承認每個人是主權者，不論每個人的知識狀態和認知能力如何，他們都是主權者(未成年者與精神障礙者可通過監護人來行使

主權)，都有權參與公共生活、發表政見、組織政黨。他們也可以委託代表去承擔審議工作，或聽取專家意見。專家的認知能力，不論多麼強，都不能改變個人的主權者地位。在個人主義政治秩序之下，對於公民個人在國家中的地位，柏克下了這樣的斷語：「公民的要求，在時間上是最先的，在資格上是最高的，在天平上是最優越的。」[14] 因此，個人主義否認那些與個人無涉的集體利益的正當性。

根據個人主義的正義觀，正義社會的尺度，是自由，而非效率或效用。因爲，個人越自由，社會的總體效率就越高。否則奴隸制度就是最有效、最合理的社會制度。以犧牲自由爲代價來追求效率，得到的不是效率，而是奴役。一個自由社會的標幟是個人可以運用最大限度的自由。是自由，而不是效率，才是衡量一個社會正義與否的真正尺度。

根據個人權利的原則，個人的權利是公共權力的來源，且高於公共權力，因此，公共權力的範圍就應該受到嚴格的限制。既然個人主義認爲政治權威的正當性，只能確保來自個人的自願同意，個人主義的制度表現，必然是自由的市場經濟、代議的憲政民主。政治個人主義認爲，政府的職責是保障社會的秩序與和平，確保契約自由和公平充分的競爭。個人主義反對國家與政府對個人自主範圍內的事務進行干預。因此，政府是必須受到限制的。只有有限的政府才可能是有效的，才可能是包容個人自由的政府。只要人們可以自由地運用自己的理智，就會形成不同的意見。因此，以個人爲基本構成單位的政體，有義務尊重來自個人

14 柏克，《法國革命論》(北京：商務印書館，1998)，頁142。

的各種不同意見，讓各種意見有充分表達的機會，而不是一味加以扼殺。政府的目的是幫助個人實現自我，去保障個人追求自身利益的自由，當然其前提是：其利益和自由不能妨礙他人的自由和利益。與階級鬥爭理論不同，個人主義強調的不是人與人之間的矛盾，而是人與國家之間的矛盾。在這一意義上，個人主義和自由主義的矛頭，是針對著擁有並行使專橫權力的國家。

根據個人主義的看法，政治秩序的正當性，只能來自個人的自願同意，統治的權力必須得到被統治者通過自願同意(如普選)，以憲法的形式明確授予，並加以嚴格限制。僅靠定期的自由選舉，並不能確保公民個人對國家權力的有效控制，還必須有法治、制衡等相應的制度安排。個人主義也不承認政治家的能力和品格，絕對高於每個普通個人。政治家們的身上同樣具有七情六欲，具有平民所有的一切優秀品德和缺陷，因此，不應賦予任何政治家以絕對的權力，沒有人適合作自己的法官，而同時自己又是當事人。對政治領導人，自律不能代替法律，率先垂範不能代替對其權力的外在監督。「所有權力集中……在同一人手中，不論是一個人、一些人或許多人，不論是世襲的、自己任命的，或是選任的，都將導致暴政。」[15]

與集體主義把政治看成是對權力(尤其是最高統治權)的追逐不同，個人主義把政治看成是一種交換。個人主義政治是為了交換利益。政治是一種復雜的交換結構，是個人通過集體的努力，來達到市場交換所達不到的目的。個人之間在利益上的分化，並不是因為個人的不可避免的無知造成的。如果在政治中，所有個

---

15 《聯邦黨人文集》(北京：商務印書館，1982)，頁246。

人的利益都是完全重合一致的，那麼有組織的政治活動、經濟活動就是多餘的。政治、經濟的交換，都是因爲人與人在各個方面是不相同的。有差異才需要交換與合作。

在集體主義社會中，參與政治是爲了追求公益、追求真善美，它們均與個人的價值和利益無關，政治是爲了追求超越個人的大目標。個人用合理的稅捐負擔和選票，去換取政府提供的公共品(public goods)和服務。在市場中，人們拿貨幣換商品或服務，或者出售商品或服務以換取貨幣。在政治中，個人也是爲交換才願意合理承擔公共管理的成本，以獲得政府提供的公共品與服務。個人若想要得到政治家的優質服務，就須有權利在公共服務的不同潛在提供者(公共職務的候選人)中進行必要的選擇。正是這條邏輯，要求真正的選舉必須是差額的。沒有個人的利益，就沒有集體的利益，也就沒有政治，因爲沒有個人之間的利益差別，也就沒有(政治)交換的必要。政治交換比經濟交換更爲複雜。在政治交換中，憲法性契約和制度安排，先於任何有意義的經濟活動。私人物品之間的有序貿易，只能發生在一個得到明確界定的法律架構之中，這一架構確立個人正當占有和控制資源的權利，履行私人契約的義務，並對政府權力的應用加以限制。

政治中的強制性，往往掩蓋了政治中的交換。但是，在自由的政治之下，國家的強制權也需得到個人的自願認可，並通過確認強制的使用條件，來對這種強制權加以限制。正當的政治交換和相應的制度安排，正是爲了確保國家對自由的保障作用。沒有基於自願的合理的(政治)交換關係的存在，國家對個人的強制就違背了自由社會所賴以建立的價值基礎。政治的最終目的，是確

保個人在法律面前的平等、最大限度的個人自由、物質和精神生活的豐富和個人間的和平合作，而不是追求真善美，也不是追求獨立於個人利益的抽象公益，更不是把每個人帶進人間天堂。

個人主義：從西方到東方

在中國，「人」的發現者，準確地說，「個人」的發現者的代表人物，在第一次思想鼎盛時期是楊朱。然而，楊朱主張個人本位的存我思想，並沒有在中國的思想史上留下多大痕跡，僅留下的一點文字卻有托名僞作之嫌，反而自孟子始，遭到了一代代文人的詈罵。繼春秋之後，直到明末清初才對楊朱對個人的發現，稍有積極的回應，其中更多的則是對程朱理學的批判，而無個人主義的思想建樹。

到本世紀初，當五四前輩再次致力於尋找個人的時候，首先就必須面對楊朱。無怪乎《新青年》中出現了這樣的文字：「楊朱曾倡『爲我』之說矣。全豹不可見，其義見之列書者，差近於性分之真，不作僞以欺天下。而孟氏斥爲無君，詈爲禽獸。然則所謂人者，絕不容有爲我之念存於胸中。純爲外物之犧牲，…………因其爲我之君也，故當忠；爲我之親也，故當孝。若不識誰何之君親，甚或仇敵視之，固無所施其忠孝也。彼孟氏之滔滔不竭，亦唯門戶之見。」[16]

如果說，楊朱對個人的發現，僅僅立足於中國文化的本土資

16 張寶明、王中江主編，《回眸《新青年》·哲學思潮卷》（河南文藝出版社，1997），頁4。

源的話，那麼，《新青年》對個人的再發現，則更多地依托於外來的思想資源，「撒格遜民族以個人主義，著聞於世。其爲人也，富於獨立自尊之心，用能發展民族精神，以臻今日之強盛。」[17] 如果楊朱對個人的發現，僅僅在於肯定自身利益的正當性的話，《新青年》對個人的再發現，則上升到了個人主義的新高度。個人主義的正當性來自於人性的不可扼殺：「人情之不可遏抑。遏抑之，乃不能不走於偏宕。若決江河，沛然莫之能禦也。曷若順人性之自然，堂堂正正，以個人主義爲前提……必明公私之權限……」[18]。這裡，中國與英國的對比，證明壓制個人的弊害和提倡個人主義的裨益。英國之強大顯然是受益於個人主義之倡導，而中國之積弱與衰敗，無非是因爲「我國懲忿、窒欲之說，入人最深。凡事涉利己者，皆視爲卑卑，不足道，必須斷絕欲求，濟人利物，乃能爲世崇仰。不知自我欲求，所以資其生也。設無欲求，則一切活動，立時滅絕，豈復有生存之必要？顧欲以人力禁制之，於是曰言『合群』，曰言『公益』。……人人心中，各懷一最小限度之個人主義，實不可以告人，亦不肯舉以自白。……」[19]

與傳統的公而忘私的道德基調不同，《新青年》發現社會之構成，乃是以個人爲最基本之單元，一旦個人的自由與利益無立錐之地，社會的興旺也就失去了根基。「社會集多數小己而成者也，小己爲社會之一員，社會爲小己所群集。故不謀一己之利

17 張寶明、王中江主編，《回眸《新青年》・哲學思潮卷》，頁4。

18 同上。

19 同上。

益，即無由致社會之發達。」[20]「民主」與「科學」被公認爲是五四的主旋律，然而，《新青年》作爲五四運動時代之急先鋒，字裡行間處處透出了追求個性解放的氣息。一些文字甚至注意到了人的發現與個人主義的確立之間的內在聯繫。既然關於人的真理在西方已被發現，把這種真理引入中國也就勢在必行了。胡適在「個人自由與社會進步」一文中指出，「無疑的，民國六、七年北京大學所提倡的新運動，無論形式上如何五花八門，意義上只是思想的解放和個人的解放。我們在當時提倡的思想，當然最顯出個人主義的色彩。」[21]

無可否認，《新青年》對個人的再發現，奠定了其在中國思想史上的獨特地位。然而，不幸的是，不論是春秋之「存我爲我」，還是五四之「個性解放」，均被隨後到來的排山倒海的集體主義，淹沒得無影無蹤。今天人們回顧五四，想到的是民主、是科學，甚至還有「愛國」，很少有人提及個人解放與個人主義這個五四期間的主旋律。沒有個體意識的覺醒，就沒有對民主的追求、對科學的執著和對國是的關心。個人主義與個人的自由，在五四之後，中國注定失敗的命運，與《新青年》對個人的再發現的不徹底與偏差，有著必然的干係。《新青年》在1919年之後，正式轉向了某種新的集體主義，並逐步放棄去繼續「發現個人」的努力，而陳獨秀則徹底轉向了集體主義的立場。而即使是

20 張寶明、王中江主編，《回眸《新青年》·哲學思潮卷》，頁192。

21 胡適，〈個人自由與社會進步〉，見劉軍寧主編，《自由主義的先聲：北大傳統與近代中國》，頁580。

早期《新青年》所鼓吹的個人主義，其盎格魯古典自由主義的色彩，遠遠淡於歐陸的唯理主義的個人主義色彩。這種理性主義的特點是強調和誇大人的(尤其是少數人的)理性能力，強調個人憑藉其理性能力，就足以與歷史傳統一刀兩斷。正如林毓生先生所指出的，五四時期的「中國知識分子所以接受西方個人主義的思想和價值，主要是借它來支援並辯解反傳統運動」，「個人應當作目的，不可當作手段；個人的自主和獨立，源自個人本身便遭到了曲解」[22]。個人主義被工具化了，成爲張揚個人意志、反對傳統，乃至建構烏托邦的手段。海耶克所稱的這種假個人主義，極容易在政治實踐上轉入狂熱的集體主義，並極端地壓制個人的自由和權利。這一結論在近八十年的中國歷史中，得到了精確的驗證，因此，在五四運動八十年後的今天，重申個人主義仍是當務之急。

中華文明的曲折歷程，也可以從「個人」的曲折遭遇和個人主義的遲遲亮相中窺得一斑。個人與在二十世紀的中國所經歷的苦楚、悲哀與恐懼，是當事人所難以言狀的，更是局外人所難以想像的。一個由個人組成的社會，卻長期容不得爲個人辯護，而好不容易出現的爲個人辯護的個人主義，又把人們引入了對每個人更爲危險的歧途。從這種意義上講，中國歷史上前兩次發現有關個人的真理的努力，並未完成其歷史使命。

五四新文化運動的一個核心任務，就是實現臣民身分向公民身分的一個轉變。市場經濟與相應的市民社會的出現，開始爲自

22 林毓生，《中國傳統的創造性轉化》(北京：三聯書店，1988)，頁162、163。

由與獨立之個人，在社會上提供立足之地。計畫經濟的垮台大大動搖了集體主義的社會大廈，爲個人主義時代在中國的到來，開闢了道路。它使得人們得以擺脫國家集體意志對個人的自由、尊嚴和獨立的長期壓制，使個人開始獲得勇氣和希望，同時也爲每個人獲得主宰自己命運的公民身分(citizenship)的權利創造了條件。

五四運動八十年後的今天，隨著市場經濟在中國的初步出現，個人的自主空間開始擴大；當個人擔起了自己的責任後，就不免要獲得相應的權利和自由，要求取得對自身事務的真正自主權。當個人主義的社會基礎具備之後，關於「小我」的個人主義的話題，也再次浮出了水面。今天的中國，也許沒有多少人願意承認自己是個人主義者，但是在普通中國人身上自主意識的覺醒和對「螺絲釘」人格的唾棄，卻是不爭的事實。

中國今天正在經歷的，並需要人們進一步加以推動的，是把中國的立國之本，由抽象的集體轉換爲具體的個人，從而實現由集體主義社會到個人主義社會的轉向。在西方，個人主義是在十九世紀才獲得普遍的勝利，但願個人主義的原則，能在五四運動一百年後的二十一世紀的中國，取得普遍的勝利。



從大共同體本位走向公民社會
——傳統中國社會及其現代演進的再認識

秦　暉

五四「新文化運動」以反思、批判中國傳統、通過文化啓蒙，實現中國文化的現代化重建爲標幟。從那時以來整整八十年，對「中國傳統」的事實判斷(中國傳統究竟是什麼)和價值判斷(否定還是肯定傳統，以及全盤否定和全盤肯定之間的各種「保守」與「激進」立場)，一直是中國思想界的主旨。而前一判斷則是後一判斷的基礎。就這一基礎而言，過去八十年主要形成了兩大認識範式，一是強調「生產方式」的「封建社會論」，它導致了以「土地革命」(消滅地主階級的「民主革命」)爲核心的「反傳統」運動。一是強調宗法倫理、整體和諧與非個性化的「儒家文明」論，它引出了倡導個性解放的自由主義「反傳統」運動，和反對「西方個人主義」的傳統復興運動。

然而這兩大認識範式，看來都遇到了解釋危機。作爲歷史，

它們都無法解釋何以同出「反傳統」陣營、而且早期具有極端個性解放或激進自由主義色彩的五四極左翼(陳獨秀、李大釗等)，後來會發展出一種比「傳統」更壓迫個性、更敵視自由的整體性極權傾向，並在其發展至極端的文革時期，忽然迸發了向古代「法家」(商鞅、秦始皇等)認祖歸宗的熱情——顯然，用「反傳統過激」或「傳統的影響」，都難以解釋這一切。作爲現實，它們更無法解釋目前改革中的大陸「西化」(民主、市場、自由、人權等因素)與「傳統化」(國學熱、宗族的復興與鄉鎮企業中的家族化色彩等)同時發生的機制，尤其無法說清兩者間的關係。

本文試圖跳出這兩種範式，從鄉土社會，而不是從「思想家」的作品中，尋求對「中國傳統」的再認識。本文認爲，傳統中國鄉村社會，既不是被租佃制嚴重分裂的兩極社會，也不是和諧而自治的內聚性小共同體，而是大共同體本位的「僞個人主義」社會，與其他文明的傳統社會相比，傳統中國的小共同體性更弱，但這非因個性發達，而是因大共同體性亢進所致。它與法家或「儒表法裡」的傳統相連，形成一系列「僞現代化」的現象。小共同體本位的西方傳統社會，在現代化起步時，曾經過「公民與王權的聯盟」之階段，而中國的現代化則可能必須以「公民與小共同體的聯盟」爲中介。

小共同體本位論質疑

對於傳統中國社會，尤其是被視爲中國文化之根的傳統鄉土社會，目前流行的主要有兩大解釋理論：一爲過去數十年意識形

態支援的「租佃關係決定論」，這一理論把傳統農村視爲由土地租佃關係決定的地主－佃農兩極社會。土地集中、主佃對立，被視爲農村一切社會關係，乃至農村社會與國家之關係的基礎；宗族關係、官民關係，乃至兩性關係和神人關係，都被視爲以主佃對立爲核心的「封建」關係(此即把政權、族權、神權與夫權都歸之於「封建地主制」的「四大繩索」論)；賦稅、利息、商業利潤等資源分配形式，都被視爲「地租的分割」；而「土地兼併－農民戰爭」的敘述模式，被用以解釋歷史上的「周期性」動亂；「中國租佃制與西方農奴制」則成爲解釋中西之別，尤其是解釋中國何以「沒有產生資本主義」的首要因素。

筆者前已指出(秦暉、蘇文，1996)，這種解釋模式存在著嚴重問題，而另一種解釋模式，我們可稱之爲「鄉土和諧論」。它在1949年以前曾與「租佃關係決定論」互爲論敵，而在這以後，由於非學術原因，它在大陸消失數十年，改革以後，才在傳承1949年以前學統和引進外部(港台及海外漢學)學理的基礎上復興。然而有趣的是：此時它已不以「租佃關係決定論」爲論戰對手，而成了從「新保守」到「後現代」的各種觀點人士排拒「西化」的一種思想武器。這種解釋把傳統村落視爲具有高度價值認同與道德內聚的小共同體，其中的人際關係，包括主佃關係、主雇關係、貧富關係、紳民關係、家(族)長與家(族)屬關係，都具有溫情脈脈的和諧性質。在此種溫情紐帶之下的小共同體，是高度自治的，國家政權的力量只延伸到縣一級，縣以下的傳統鄉村只靠習慣法與倫理來協調，國家很少干預。所謂的鄉紳，則被視爲「植根於鄉土倫理而體現社區自治的小共同體人格化身，紳權

制衡著皇權(國家權力)的下伸意向。而此種倫理與自治的基礎，則是據說集中代表了中國獨特文化，並自古傳承下來的宗族血緣紐帶，因而傳統鄉村又被認爲是家族本位的(並以此有別於「西方傳統」的個人本位)。而儒家學說便是這種現實的反映，它以「家」擬「國」，實現了家國一體、禮法一體、君父一體、忠孝一體。於是儒家又被視爲「中國文化」，即中國人思維方式及行爲規則的體現，它所主張的性善論、教化論、賢人政治、倫理中心主義等，則被看作是中國特色之源。

總之，強調村落、家族(宗族)等小共同體的自治(相對於國家的干預而言)與和諧(相對於內部的分化而言)，並將其視爲不同於「異文化」的華夏文明特性所在，是這些看法的共同點。應當說，這種「小共同體本位之傳統觀」的復興，有相當的合理性。首先，若與1949年以後的農村體制相比，傳統中國國家政權對農村社區生活的控制能力，確實弱得多；而與歷史上的王朝強盛期相比，小共同體本位論者所集中考察的晚清、民國，又是個末世、亂世，所謂亂世英雄起四方，有槍便是草頭王，國家對基層社會的控制能力，也未必能達到強盛王朝的水平。說這個時期鄉村小共同體是「自治」的，也還講得過去，其次，如果抽象地談村落、家族的小共同體凝聚力，也不是不可以，任何時代，人們對自己所在的群體有所依附，都是可以設想的。與改革前的「唯階級關係論」相比，如今談論對家族、村落的認同，至少是看到了傳統社會中人際關係的多樣性，這自然是個進步。

但在文化形態論的意義上講傳統中國的小共同體本位，把它視爲區別於異文化的中國特徵，並用它來作爲解釋歷史與現實的

主要基礎，則是很可質疑的。首先，「鄉村和諧論」比「租佃關係決定論」，更無法解釋中國歷史上最突出的現象，即過去稱為「農民戰爭」的周期性超大規模社會衝突。以地主與佃農的矛盾來解釋「農民戰爭」，本已十分牽強，沒有任何證據表明租佃關係的發達與否，與「農民戰爭」有關。而歷代「農民戰爭」不僅極少提出土地要求[1]，甚至連抗租、減租都沒有提出，卻經常出現「不當差，不納糧」、「三年免征」、「無向遼東死」之類反抗「國家能力」的宣傳，以及「王侯將相寧有種乎」、「蒼天已死，黃天當立」、「虎賁三千，直抵幽燕之地；龍飛九五，重開大宋之天」這類改朝換代的號召。而像《水滸》中描寫的那種莊主率領莊客(即「地主」率領「佃農」)造國家反的場面，在歷史上也屢見不鮮，這就更難用「租佃關係決定論」解釋了。但是，如果我們相信傳統鄉村和諧、鄉村自治之說，就更無法理解這類歷史現象。如果傳統鄉村的內部關係真是那樣溫情脈脈，而鄉村外部的國家權力又只能達到縣一級，而無法干預鄉村生活，那種社會大爆炸怎麼可能發生？退一步講，即便鄉村內部關係存在著

---

1 過去常說明末李自成有「均田免糧」的提法，其實「免糧」(「三年免征」)誠有之，「均田」則只見於查繼佐所撰的二手文獻《罪惟錄》，這是靠不住的，對此可另文詳考。至於太平天國的「天朝田畝制度」，則只是個國家軍事農奴制下的土地國有設想，並非把土地分給農民。我國歷代王朝的土地國有計畫與實踐甚多，北魏至隋唐之「均田制」即其著名者。過去人們常以均田制法令與實踐的反差將其貶為「一紙空文」，其實均田制在幾百年間，對實際土地關係的影響是很大的(這種影響是否有利於農民，並受到他們的歡迎則是另一回事)，要說「一紙空文」，「天朝田畝制度」倒的確是，因為它並未實行過，甚至連知道這一檔案的人也很少。

緊張，如果真是社區自治，國家權力無法涉及，爆炸又怎能突破社區範圍而在全國水平上發生？更何況中國歷史上的社會爆炸，通常根本不是在社區內發生，然後蔓延擴散到社區外，而是一開始就在「國家」與「民間社會」之間爆發，然後再向社區滲透的。漢之黃巾「三十六方同日而起」至爲典型。

歷史上但凡小共同體發達的社會，共同體內部矛盾極少能擴展成社會爆炸，在村社、采邑或札德魯加(家族公社)活躍的前近代歐洲，農民與他們的領主發生的衝突，如果在小共同體內不能調解，也只會出現要求國家權力出面調解的現象，而不是推翻國家權力(王權)的現象。像英國的Wat Tyler之變、法國的Jacques之變，這些「農民起義」，實際上都不過是向國王進行武裝請願而已。俄國村社農民的「皇權主義」更是著名。即使在中國，明清之際，租佃制最發達而宗族組織也相對更活躍的江南地區，頻頻出現的「佃變」、「奴變」，也多採取向官府請願的方式，而與北方自耕農及破產自耕農(流民)爲主體的改朝換代的「農民戰爭」截然有別。於是地主—佃農矛盾最爲突出的這個地區，反而成爲席捲全國的明末農民戰爭鋒頭所不及的「偏安」之地。過去人們基於某種理論，往往樂於設想：地主與農民發生租佃或土地糾紛，而官府出面支援地主鎮壓農民，使民間的貧富矛盾膨脹爲官民矛盾，於是引發大亂。這種事例當然不是沒有(前引的江南佃變即爲其例)。但中國歷史上更爲習見的卻與此相反：因國家權力的橫征暴斂、取民無度，或濫興事業、役民無時，或壟斷利源、奪民生計，或吏治敗壞，虐民無休，遂引發官民衝突，而民間貧富態度因之生異：貧苦者窮則思變，有身家者厭亂思安，於是官

民衝突擴及民間而引發貧富對立。

例如明末大亂，本因「天災、加派、裁驛、逃軍」而起。這四項本與租佃關係無涉，除「天災」外就是官民矛盾。而其中最致命的「加派」，按官方的意圖，甚至主要是針對富民(不是富官，也非窮民)的：「計畝而征」，「弗以累貧不能自存者，素封是誅」(〔康熙〕《河南通志》卷四十)、「殷實者不勝誅求之苛」(〔順治〕《鄢陵縣志》)。於是社會上出現的也不是什麼土地兼併，而是「村野愚懦之民，以有田爲禍」(《西園聞見錄·賦役前》，袁表語)，「至欲以地白付人而莫可推」，「地之價賤者，畝不過一二錢，其無價送人而不受者大半」(〔康熙〕《三水縣志》卷四)。在這種情況下爆發的「農民戰爭」，早期是一種「流寇」(破產自耕農匯聚的流民武裝)與「土寇」(聚「莊佃」而抗官的富民莊主)一起造朝廷反的「土流並起」之局(〔康熙〕《上蔡縣志》卷十二)。但到明亡前夕，官府統治已解體，滿地「流寇」的「亂世」已成了莊主們面臨的主要威脅。於是便出現了這樣的現象：當明朝力量尚強時，勇於反抗的「土寇」，在明朝已無力鎮壓時反而紛紛「就撫」，成爲朝廷眼中「介於似賊似民之間」(佚名：《晴雪齋漫錄》卷四)的力量。而「流寇」與莊主的衝突便開始激化了——但即使在這種情況下，「流土衝突」雖可以說是貧富衝突，卻依然難說是主佃衝突，因爲流土之間並無主佃關係，「流寇」並不起源於佃農，而此時的「莊佃」隨莊主對抗「流寇」，與此前他們隨莊主抗官本無二致。

並非民間貧富衝突而使官府捲入，而是官逼民反導致民間貧富衝突。這種中國獨有的「農民戰爭」機制，是「租佃關係決定

論」和「鄉村和諧論」都不能理解的。

「道德農民」與「理性農民」之外

談到共同體，不能不提及七〇年代國外社會學及文化人類學界影響很大的一場爭論。當時由於美國在印度支那的失敗，引起了研究越南(以及東南亞)農村社會(其「問題意識」顯然源於「當地農民爲什麼支援共產黨」)的熱潮。這一熱潮在學理上又受到五〇年代M. 馬略特和R. 列費爾德等人在農民研究中，強調「小共同體(或譯小社區)」與「小傳統」(區別於民族或國家的「大傳統」)之重要性的影響(Marriot, 1995；Redfield, 1995、1996)。1976年，J. C. 斯科特發表《農民道德經濟：東南亞的叛亂與生計》一書，提出了強調「亞洲傳統集體主義價值」的「道德農民」理論。據他所說，亞洲農民傳統上認同小共同體，全體農民的利益高於個人權利；社區習慣法的「小傳統」，常常通過重新分配富人的財產來維護集體的生存。這種與「西方個人主義」不同的價值，在他看來，便是美國失敗的深層文化原因(Scott, 1976)。

斯科特的看法引起了商榷，S. 波普金1979年發表的《理性的農民：越南農村社會政治經濟學》，在反對聲浪中最爲典型。波普金認爲越南農民是理性的個人主義者，由他們組成的村落，只是空間上的概念，並無利益上的認同紐帶；各農戶在鬆散而開放的村莊中相互競爭，並追求最大的利益。儘管他們偶爾也會照顧村鄰或全村的利益，但在一般情況下，各家各戶都是自行其是、自謀其利的(Popkin, 1979)。在後來的討論中，支援波普金者不乏

其人，有人甚至稱：「亞洲的農民比歐洲的農民更自私」[2]。

無疑，這樣的爭論也可以發生在中國農民研究者中：中國農民在本質上是「道德農民」，還是「理性農民」？是休戚與共的小共同體成員，還是僅僅居住在同一地域上的一群自私者？可能的回答是「雙重性」之說，即他們同時具有這兩種性格。由此又可能導出那一種爲主(例如說貧農以「道德」爲主，而富農以「理性」爲主等等)之爭。

然而更大的問題在於：如果說「道德農民」與「理性農民」是不相容的，那麼這二者的不相容能推導出它們的「逆相容」嗎？即：如果農民社會缺少「理性」(特指「個人理性」)，這就意味著「小共同體的道德自治」嗎？反之，如果農民對社區、宗族缺少依附感，他就一定是個性發達的「便士資本家」或理性至上的個人主義者嗎？這些卻是斯科特與波普金都未曾提過的。

歐洲人的這種態度，並不難理解。西歐在個體本位的近代公民社會之前，是「小共同體本位」的社會，人們普遍作爲共同體成員，依附於村社(馬爾克)、采邑、教區、行會或家族公社(南歐的扎德魯加)，而東歐的俄羅斯傳統農民則是米爾公社社員。近代化程序是他們擺脫對小共同體的依附而取得獨立人格、個性自由與個人權利的程序。這些民族的傳統社會，的確有較發達的社區自治與村社功能，小共同體的「制度性傳統」相當明顯。如俄羅斯的米爾有土地公有、定期重分之制，有勞動組合及「共耕地」之設，實行「征稅對社不對戶，貧戶所欠富戶補」的連環保制度，爲參圃制與敞地放牧的需要，村社還有統一輪作安排、統一

---

2 據荷蘭學者迪克曼在1988年煙臺史學理論研討會上的綜述。

農事日程的慣例。村社不僅有公倉、公牧、公匠，還有村會審判與村社選舉等「小共同體政治」功能。農民離村外出，首先要經村社許可，其次才是徵得領主與官廳的批准。農戶的各種交納中，對領主的負擔占54%，對國家的負擔占19.8%，而對村社的負擔要占到26%(金雁、卞悟，1996)，甚至住宅也必須建在一處，「獨立農莊」只是近代資本主義改革後，才少量地出現。

西歐的馬爾克雖然沒有俄國米爾那樣濃厚的「經濟共同體」色彩，但農用地仍有村社「份地」名分，並實行敞地制、有公共林牧地與磨坊。尤其因中古西歐沒有俄羅斯那樣的集權國家，其村社與采邑的「政治共同體」色彩比俄國米爾更濃郁，村社習慣法審判也比俄國更活躍，像電影《被告山杠爺》那樣的耆老斷事慣例，在中古歐洲恐怕要比在中國典型得多。

甚至在斯科特與波普金之爭所關注的越南，「小共同體」的活躍程度可能也在傳統中國之上。據當代社會人類學研究，在19-20世紀之交的越南農村，制度化公共生活仍頗爲可觀。

在傳世的村社文書中有許多關於農民家內矛盾的案卷，有趣的是，那裡個體家庭中的父權與夫權似不如傳統中國凸顯，但社區倫理干預卻超過中國。在舊中國，賣兒賣女可能觸犯「國法」，但「社區習慣」卻很少管這種事，而在這些案卷中，家長出賣子女卻會引起村社「耆目會同」(長老會)的干預，這種「會同」還會爲女性要求繼承權、要求離婚男子賠償女方等等。據說那裡的公田要占田地總量1/3，村社財政十分活躍。尤爲令人驚奇的是，那裡存在著跨自然村的社區自治組織：數屯(自然村)爲一「社」，數「社」爲一「總」。「社」之設由各屯自發組合，並

非官方區劃，亦無一定規模。

「社」平均2,000人左右，有大至3-4萬者。「社」首稱「里役」，有里長、副里長、先祗等，皆由村民以「具名投票」選出，但多有宗族背景(往往一屆里役同出一宗)，任期三年，政府不干預其人選。卸任里役多進入「耆目會同」：據某縣之耆目名單，其中80%爲前里役，1%爲退休官吏，19%爲其他當選者，而與文獻《鄉約》中規定耆目應由儒士中選出不同。在19世紀前「耆目會同」權重於里長，可決定公田分配等要務，故里長多求卸任爲耆目而不願連任；入20世紀後，里長權始漸重，亦樂求連任矣。但無論里長還是耆目均屬民間人物，知縣並非其上級，亦不干涉社內事務。社實行司法自治，遇有案件，知縣也會下到社裡與里長共同調查，但只起調解人作用，並不能左右里長[3]。

這樣的社區自治是古來傳統使然，還是殖民時代法國人影響的結果？P. 帕潘認爲是前者。但也有記載說，15-16世紀的里長爲政府任命，並非民選的。或許正如本世紀前半葉，J. H. Boeke及J. Furnivall等人研究的爪哇、緬甸「傳統」村社，後來被指出是殖民時代發展的社區組織一樣，上述的越南村社也並非原生形態的傳統共同體。但無論如何，這樣的「小共同體」與「鄉村自治」已超過了我們所知的傳統中國多數地區，尤其是更傳統、受近代化影響更小的北方內地農村的情況。

長期在北方倡導「鄉村建設」的梁漱溟先生的「倫理本位」論，對今日談「村落傳統」者很有影響，但正是梁漱溟對北方傳

3　本段據法國遠東學院Phililppe Papin博士所作中法學術系列講座：《越南農民社會的權力》(北京，1998年6月25日)。

統農村缺乏「小共同體」認同和村社組織深有感觸。他說：「中國人切己的便是身家，遠大的便是天下了。小起來甚小，大起來甚大……西洋人不然。他們小不至身家，大不至天下，得乎其中，有一適當範圍，正好培養團體生活」(梁漱溟，1990，p.194)。的確如此，像傳統歐洲那樣的村社、采邑、教區、行會和家族[4]，中國傳統中是缺少的，像俄羅斯、印度乃至越南那樣的「小共同體」，中國古時也難見到。中國古時也有土地還授之制，但那不是村社，而是國家行爲(名田、占田、均田、計口授田，以及旗地制等)；中國農民歷史上也有遷徙限制，但那不是米爾，而是國家對「編戶齊民」的管束；中國人知道朝廷頒布的「什伍連坐」之法，但不知道何謂「村社連環保」；中國農民知道給私人地主交租，給朝廷交皇糧國稅，卻不會理解向「小共同體」交納26%是怎麼回事。當然，中國人知道家規族法與祠堂審判，「文化」愛好者把這種「習慣法與倫理秩序」，設想爲原生態的「本土」現象，而在閉塞落後的中西部「山」中設計「杠爺」形象。然而現實中的「杠爺」，卻集中發生在更受「西方」影響的東南沿海地區，內地閉塞的臣民們反而更懂得「王法」，而不知道什麼叫村社審判。

我國近年來在改革中的一些農村裡，出現了活躍的「莊主經濟」，同時在東南發達地區出現了「宗族復興」。對此，有人驚爲「封建的沉渣泛起」，有人則褒之爲「傳統文化的偉大活力」。其實，「封建」也好，「傳統」也罷，它們與「宗族」的

---

4 家族！號稱「家族本位」的「中國傳統」中會沒有「家族」麼？下文將會提到，這個命題並不像看起來那麼荒謬。

關係究竟如何，這是大可反思的。我國民間的「非宗族」現象，其源甚古，上古戶籍資料，如江陵鳳凰山出土的西漢《鄭里廩簿》與郫縣犀浦出土的漢代《貲簿》殘碑，都呈現出突出的多姓雜居，其中犀浦殘碑涉及18戶，能辨出姓名的11個戶主中，就有至少6、7個姓(秦暉，1987)，敦煌文書中的唐代儒風坊西巷社34戶中，亦有12俗姓外加3僧戶，另一「社條」所列13戶中，就有9個姓[5]。而至少在宋元以後，宗族的興盛程度出現了與通常的邏輯推論相反的趨勢：越是閉塞、不發達、自然經濟的古老傳統所在，宗族越不活躍，而是越外向、商品關係發達的後起之區，反而多宗族。從時間看，明清甚於宋元，從空間看，東南沿海甚於長江流域，長江流域又甚於黃河流域。直到近代，我們還看到許多經濟落後、風氣閉塞的北方農村，遍布多姓雜居村落，宗族關係淡漠，而不少南方沿海農村卻多獨姓聚居村，祠堂林立，族規森嚴，族譜盛行。內地的傳統發祥之區關中各縣，土改前，族廟公產大多不到總地產的1%，而廣東珠江三角洲各縣常達30-50%乃至更高。浙江浦江縣全縣地產1/3爲祠廟公產，義烏縣有的村莊竟達到80%(秦暉、蘇文，1996，p. 168)。這種現象究竟意味著什麼，是耐人尋味的。

要之，「傳統」的中國社會並不像人們通常想像的那樣，以宗族爲本。而宗族以外的地緣組織，從秦漢的鄉亭里、北朝的鄰里黨，直到民國的保甲，都是一種官方對「編戶齊民」的編制。

宗族、保甲之外，傳統中國社會的「小共同體」還包括世俗

---

5 參見寧可、郝春文輯校：《敦煌社邑文書輯校》，江蘇古籍出版社，1997年，第4、10頁。

或宗教的民間秘密會社，以及敦煌文中顯示的民間互助組織「社邑」(主要指「私社」)。但秘密會社是非法的，而「社邑」的功能僅限於因事而興的喪葬互助等有限領域，與村社不可同日而語。因此，如果說就村社傳統之欠缺而言，越南農民比歐洲農民更「自私」，那麼說傳統中國農民比越南農民更「自私」，大約也不錯。

可見，如果說「道德經濟」是指農民對村社或「小共同體」的依附，那麼這一概念不適用於中國農民，至少不像適用於俄國或西歐農民那樣適用於中國農民。但這是否意味著中國農民就更像是「個人主義的理性農民」或「便士資本家」？

這就涉及現代中國史上那個令人難解的「公社之謎」。當年蘇聯發動集體化時，斯大林曾把俄國的村社土地公有傳統，視爲集體化可行的最重要依據，他宣稱恩格斯在農民改造問題上過於慎重，是由於西歐農民有小土地私有制。而俄國沒有這種東西，因此集體化能夠「比較容易和比較迅速地發展」[6]。而中國農民的「小私有」傳統，似乎比西歐農民還要悠久頑強，因此，五〇年代中國集體化時，許多蘇聯人都認爲不可行。然而事實表明，中國農民雖然並不喜歡集體化，但也並未表現出捍衛「小私有」的意志。當年蘇聯爲了把(土地)「公有私耕」的村社改造爲公有公耕的集體農莊，付出了慘重的代價：逮捕、流放了上百萬的「富農」，爲鎮壓農民反抗，出動過成師的正規軍和飛機大炮，而捲入反抗的暴動農民，僅在1930年初就達70萬人。「全盤集體化運動」費時四年，而在農民被迫進入集體農莊時，他們殺掉了半數

6 《斯大林全集》(人民出版社，1995年)，第12卷，頁12。

以上的牲畜(沈志華，1994，pp. 422-432)。而中國農民進入人民公社的時間短得多，也未出現普遍的反抗。

爲什麼「小私有」的中國農民比俄國的村社農民更易於被集體化？我們看看俄國村社在這段轉折中的作用，就會明白。俄國傳統村社作爲前近代小共同體，對農民個性與農民農場經濟的發展有阻礙作用，這是使包括斯大林在內的一些人，認爲它有利於集體化的原因。事實上在新經濟政策後期，政府也的確利用村社來限制「自發勢力」，抑制「獨立農莊化」傾向。但村社作爲小共同體的自治性，又使它具有制衡「大共同體」的一定能力。在集體化高潮前夕，傳媒曾驚呼農村中出現了米爾與蘇維埃「兩個政權並存」的局面，並報導了許多「富農」(當時實際上指集體化的反對者)把持村社的案例，如盧多爾瓦伊事件、尤西吉事件等。顯然，具有一定自治性的村社，是使俄國農民有組織地抵制集體化的條件，因此蘇聯在集體化高潮的1930年宣布廢除村社，也就毫不奇怪了。而中國革命後形成的是農戶農村，本來就不如俄國村社那麼強固的傳統家族、社區的小共同體紐帶，也在革命中掃蕩幾盡，連革命中產生的農會，在土改後也消亡了。農村組織前所未有地一元化，缺乏可以制衡大共同體的自治機制，於是「小私有」的中國農民，反而比「土地公有」的俄國村社更易於「集體化」，就不難理解了。

這其實也體現了一種中國傳統。受「村社解體產生私有制」的理論影響，長期以來，我國史學界那些否認中國古代有過「自由私有制」的人，總是強調小共同體的限制因素，如土地買賣中的「親族鄰里優先權」和遺產遺囑中的「合族甘結」之類。但實

證研究表明，這樣的限制在中國傳統中其實甚弱，中國的「小農」抗禦這種限制的能力，要比例如俄國農民抗禦村社限制的能力大得多。但同時這些缺乏自治紐帶的「小農」，對大共同體的制禦能力卻很差。因缺乏村社傳統而似乎更爲「私有」化的中國農民，反而更易受制於國家的土地統制，如曹魏屯田、西晉占田、北朝隋唐均田、北宋的「西城刮田」與南宋「公田」。明初「籍諸豪民田以爲官田」，以致「蘇州一府無慮皆官田，民田不過十五分之一」，直到清初的圈占旗地等等。

於是傳統中國農民便很大程度上置身於「道德農民」與「理性農民」之外：小共同體在這裡不夠發育，但這並非意味著個性的發育，而是「大共同體」膨脹的結果。而這一傳統就說來話長了。

法家傳統與大共同體本位

中國的大一統始於秦，而關於奠定了強秦之基的商鞅變法，過去史學界有個標準的論點，即商鞅壞井田、開阡陌而推行了「土地私有制」，如今史學界仍堅持此種說法的人怕已不多，因爲1970年代以來，人們從睡虎地出土秦簡與青川出土的秦牘中，已明確知道秦朝實行的是嚴格的國家授地制，而不是什麼「土地自由買賣」；而人們從《商君書》、《韓非子》一類文獻中也不難發現，秦代法家經濟政策的目標是「利出一孔」的國家壟斷，而不是民間的競爭。

然而過去人們的那種印象卻也非空穴來風。法家政策的另一

面是反宗法、抑族權、消解小共同體，使專制皇權能直接延伸到臣民個人而不致受到自治團體之阻隔。因此法家在理論上崇奉性惡論，黜親情而尙權勢，公然宣稱「夫以妻之近及子之親而猶不可信，則其餘無可信者矣」（《韓非子・備內》）。在實踐上則崇刑廢德，揚忠抑孝，強制分家，鼓勵「告親」，禁止「容隱」，不一而足。尤其有趣的是，出土《秦律》中，一方面體現了土地國有制，一方面又爲反宗法而大倡個人財產權，給人以極「現代」的感覺。《秦律》中竟然有關於「子盜父母」、「父盜子」、「假父(義父)盜假子」的條文，並公然稱：奴婢偷盜主人的父母，不算偷了主人；丈夫犯法，妻子若告發他，妻子的財產可以不予沒收；而若是妻有罪，丈夫告發，則妻子的財產可用於獎勵丈夫[7]。即一家之內，父母子女夫妻可有各自獨立的個人財產。於是乎便出現了這樣的世風：「借父耰鉏，慮有德色；母取箕帚，立而誶語；抱哺其子，與公並踞；婦姑不相悅，則反脣相稽」[8]。這裡親情之淡漠，恐怕比據說父親到兒子家吃飯要付錢的「西方風俗」猶有過之！難怪人們會有商鞅推行「私有制」的印象了。

然而正是在這種「爹親娘親不如皇上親」的反宗法氣氛下，大共同體的汲取能力可以膨脹得漫無邊際。秦王朝動員資源的能力實足驚人，兩千萬人口的國家，北築長城役使40萬人，南戍五

7 睡虎地出土《法律答問》：「人奴妾盜其主之父母，……不為盜主。」「夫有罪，妻先告，不收；妻媵臣妾衣器當收不當？不當收。」「妻有罪以收，妻媵臣妾衣器當收，當畀夫？畀夫。」

8 《漢書・賈誼傳》。

嶺動員50萬人，修建始皇陵和阿房宮各用(一說共用)70餘萬人，還有那工程浩大的馳道網、規模驚人的徐福船隊……這當然不是「國家權力只達到縣一級」所能實現的。其實按人口論，秦時之縣不比今日之鄉大多少，秦時達到縣一級，已相當於今日達到鄉一級了。然而秦縣以下置吏尚多。「漢承秦制」，我們可以從漢制略見一斑。「大率十里一亭、亭有長；十亭一鄉」，「鄉有三老，有秩、嗇夫、游徼。三老掌教化，嗇夫職聽訟，發賦稅。游徼徼循，禁盜賊」，「又有鄉佐，屬鄉，主民收賦稅」[9]。這些鄉官有的史籍明載是「常員」，由政府任命並以財政供養：「有秩，郡所屬，秩百石，掌一鄉人」，有的則以「復勿徭戍」[10] 爲報酬。所不同者，縣以上官吏由朝廷任命(「國家權利只到縣一級」在這個意義上才是對的)。而這些鄉官則分別由郡、縣、鄉當局任命。但他們並非民間自治代表，則是肯定的。

秦開創了大共同體一元化統治和壓抑小共同體的法家傳統，從小共同體解體導致的「私有制」，看來似乎十分「現代」，但這只是「僞現代」。因爲這裡小共同體的解體，並非由公民個人權利的成長，而是相反地由大共同體的膨脹所致。而大共同體的膨脹既然連小共同體的存在都不容，就更無公民權利生長的餘地了。所以這種「反宗法」的意義與現代是相反的。宗族文化與族權意識，在法家傳統下自無從談起，然而秦人並不因此擁有了公

9 《漢書・百官公卿表》；《續漢書・百官志五》；《漢書・高帝紀上》；《漢書・文帝紀》。

10 按布洛克的說法，11世紀巴伐利亞農村的家庭規模常達到50人，而15世紀的諾曼地甚至達到66人(Bloch, 1962, Vol. I, p. 139)。注意：這裡講的是農民，而非貴族家庭。

民的個人權利。相反，「暴秦苛政」對人性、人的尊嚴與權利的摧殘，比宗族文化興盛的近代東南地區更厲害。

漢武帝改宗儒學，弘揚禮教，似乎是中國傳統的一大轉折。然而，「漢承秦制」且不說，「漢承秦法」尤值得重視。正如瞿同祖先生早已指出：武帝以後之漢法仍依秦統，反宗法的大共同體一元化色彩甚濃。而「儒家有系統之修改法律，則自曹魏始」(瞿同祖，1981，p. 334)。由魏而唐，中國的法律發生了個急轉彎，以禮入法，禮法合一，法律儒家化，實際上是社會上共同體多元化的反映。宗族興起，族權坐大，小共同體的興盛，從魏晉士族一直發展到「百室合戶、千丁共籍」的宗主督護制，社會菁英主流也由秦漢時爲皇上六親不認的法家之吏，變成了具有小共同體自治色彩、以「德高望重」被地方上舉薦的「孝廉」、「賢良方正」之屬，並發展爲宗法色彩極濃的門閥士族。這可以說是中國歷史上一個罕見的「表裡皆儒」的時代，然而值得注意的是：這也正是一個大一統帝國解體，類似於領主林立的時代。

從北魏廢宗主督護而立三長始，直到唐宋帝國復興，中國出現了「儒表法裡」的趨勢，並在此基礎上重建了大共同體一元化傳統，此一傳統基本延續到明清。

「儒表法裡」即在表面上承認多元共同體權威(同等尊崇皇權、族權、父權、紳權等等)，而實際上獨尊一元化的大共同體：講的是性善論，信的是性惡論；口頭上是倫理中心主義，實際上是權力中心主義；表面上是吏的儒化，而實質上是儒的吏化。在社會組織上，則是表面上崇尚大家族，而實際效果類似「民有二男，不分異者，倍其賦」。

由隋至宋臻於完善的科舉制，是這一時期「儒表法裡」的一大制度創新。從科舉考試的內容看，它似乎有明顯的儒家色彩，然而朱熹這樣的大儒，卻對此制十分不滿。其實這一制度本身應當說主要是法家傳統的體現。事實上，更能體現儒家性善論與宗法倫理的選官制度，應當是有點貴族政治色彩的、由道德偶像式的地方元老舉薦「孝廉」、「賢良方正」爲官的察舉之制——明儒黃宗羲正是主張用這類制度取代科舉的。科場的嚴密防範，以人性惡爲前提，而識者已指出：設計巧妙的八股程式，與其說是道德考試，不如說是智力測驗。唐太宗的名言「天下英雄(不是天下賢良！)入吾彀中」，更說明這一制度的目的，在於大一統國家通過「不知親疏遠近貴賤美惡，一以度量斷之」的法家原則(《管子・任法》)，把能人(而非賢人)壟斷於掌握之中，它與一以耕戰之功利擇吏的秦法，主要是所測之能不同而已。實際上由察舉、門閥之制向科考之制的演變，在某種程度上，是對由周之世卿世祿到秦之軍功爵制度的一種複製。儒家貴族政治被廢棄，並代之以「冷冰冰的」科場角逐，無疑是極權國家權威對宗法權威、「法術勢」對溫情主義占優勢的結果。

近年來以科舉制類比現代文官制度之風甚盛，其實這就像村社傳統欠缺時的「私有制」，在大共同體本位條件下成爲一種「僞現代化」一樣，貴族政治傳統欠缺時的科舉制，在大共同體本位下也是「僞現代」性的。正如識者所云：科舉官僚制的發展，與其歸之爲社會上公共事務增多和分工發展的結果，倒不如更直接地理解爲專制統治愈益過度或無謂地分割官僚權任，又要保證一種更爲集中的二元化控制秩序的產物。……這就是我國的

近代化程序，所以始終無法將它嫁接到共和體制上，及其所以在近代與帝制同歸於盡的很大一部分原因(樓勁、劉光華，1992，p. 3)。通過科舉制，實現了表面上吏的儒化和實質上儒的吏化。近人常把科舉制下的鄉紳，視爲社區自治的體現者，實際上科舉制以前的地方貴族倒庶幾有點自治色彩，後來的鄉紳更談不上了。

這一時期的法律體系仍然保持魏晉以來的禮法合一性質。但維持小共同體的、宗法式的內容逐漸虛化，而維護大共同體的、一元化的內容逐漸實化。成文法形實分離的趨勢，從宋律對唐律中過時和無意義的內容(如關於均田制與租庸調方面的內容)也全盤照抄，即可見一斑。一些維護大家族、宗族制的律文，如「諸祖父母、父母在，而子孫別籍異財者徒三年」、「民四十以上，無子，方聽納妾」等等，與現實已相去甚遠。如果相信律文，中國應當是個典型的大家族社會，但實際上中西人口史、家庭史的資料表明：這一時期中國人的平均家庭規模小於西方，更重要的是：如前所說，家庭之上的小共同體紐帶更比西方鬆散。然而如明初朱元璋的《大誥》等文獻所顯示的那樣，那些維護皇權、維護大共同體一元化的律條，卻不但名實相符，而且還有法外加酷、越律用刑的發展趨勢。

漢以後歷代統治者改宗儒學後，弘揚禮教，褒獎大家族，「大共同體」與「小共同體」的關係，比秦較爲和諧。然而實際上法家傳統一直存在，由漢到清的統治精神(除了前述魏晉以後一個時期外)，仍然是「大共同體本位」的，而不是小共同體本位，更不是個人本位的。像古希臘的德莫、古羅馬的父權制大家族、中世紀西歐的村社、行會、教區、俄羅斯的米爾等等，這類含有

自治因素的「非國家」社群，其所享有的地位，在傳統中國很難想像。北宋是我國歷史上一個較爲寬鬆的時代，朝廷對民間共同體還是盯得很緊，即使是由政府號召成立的也不例外。元祐年間，朝廷號召團結鄉兵，蘇軾就這樣指出了兩種鄉兵類型：「陝西河東弓箭手，官給良田，以備甲馬。今河朔沿邊弓箭社，皆是人戶祖業田產，官無絲毫之損。」如此看來，河朔弓箭社不是比陝西弓箭手更可取麼？但恰恰相反。因爲陝西鄉兵完全由有司嚴密控制，從隊、將直到提舉司，形成了嚴格的科層組織，雖不領餉，卻完全是官辦團體。而河朔弓箭社卻具有太濃的民間色彩：「百姓自相團結爲弓箭社，不論家業高下，戶出一人。又自相推擇家資武藝眾所服者爲社頭、社副、錄事，謂之頭目」，「私立賞罰，嚴於官府」。這就足以使人害怕：「弓箭社一切兵器，民皆自藏於家，不幾於借寇哉？」

「拜占廷現象」與「反宗法的非公民社會」

文化類型學的研究者往往把家族本位視爲「中國傳統文化」的特徵，而以之與西方的「個人本位文化」相比較，這種看法在近代中國家族興盛和西方個性解放的背景下，或許不無道理。然而搬用到歷史上，卻遠非都是適宜的。我們且不說歐洲中世紀，那時宗族血親關係與封主－封臣間的政治依附關係，構成互爲表裡的兩種基本人際紐帶，而且前者的重要性達到如此程度，以致「除了由血緣紐帶聯結的人際關係外，不存在真正的朋友關係」（Bloch, 1962，V. II. p. 124）；那時西歐的宗族械鬥、宗族仇殺、

經濟上的宗族公產，及宗族對個人產權的干預與限制、族權對宗族成員的束縛與庇護，乃至數代同堂共炊合食的大家庭之常見，都很難說亞於古代中國。儘管非血緣性的村社、教區與封主一封臣依附紐帶更多地被今人提到，但這些非血緣紐帶，在社會關係中對血緣共同體的優勢，是否比中國的專制國家統轄「編戶齊民」的能力，在社會關係中對宗族紐帶的優勢更大，是非常值得懷疑的。正因為如此，當代許多歐洲學者都把中世紀歐洲向近代歐洲的演變，稱為「從宗族社會到公民社會」(From lineage Society to Civil Society)。(James, 1974, pp. 177-198) 就像我們形容中國「傳統社會」的所謂「西化」一樣。其實在筆者看來，如果不是把眼光局限在人類學家喜歡用作「文化標本」的若干村莊(往往是東南沿海地區的近代村莊)，而是從大的時空尺度看，古代中國的基層社會組織決不比中古歐洲更有資格叫做Lineage Society。

如今的人們講「西方傳統」，往往跳過中世紀而直接從希臘羅馬尋找西方之「根」。「羅馬法中的個人主義」與「羅馬法意義上的私有財產」，成為最常被提到的因素。可是人們卻常常忽視：我們今天所見的那種似乎與近代西方公民社會最接軌的「羅馬法」，其實是在拜占廷時代才最後定形的。而在此之前，古羅馬的大部分歷史中，都以極為發達的父權制大家族聞名。我們曾提到秦時(西漢其實也如此)宗族關係極度淡漠的情況，而就在與秦漢大致同時，從共和國到帝制羅馬的前、中期，羅馬法都把父權與夫權置於重要地位。那時羅馬私法規定的各種民事權利，大都只對父家長而言，包括最重要的「物權」(財產權)在內。羅馬社會極重家族神、家族祭祀與家族譜系，所謂公民權，那時實際

上就是「有公民資格的父家長權」，甚至連公民中最底層的「無產者」也不例外——「無產者」即古拉丁語Proletarius，原義即「只有家族」，謂除此而外別無所有也。羅馬氏族組織與氏族長老(即所謂貴族)，在共和時代的政治中，起著重要作用。而到帝國時代，雖然氏族關係已淡化，但涵蓋數代人的家族組織仍是很重要的。與承認父子異財、夫妻異產的秦律形成鮮明對照的是：羅馬法直到帝制時代，一直認爲家長對子弟的權利，等值於奴隸主對奴隸的權利，並把子女與奴隸及其他家資，一樣視爲家長的財產。但正是在這樣的條件下，羅馬形成了在那個時代的世界上最發達的古典公民社會。如所周知，近代公民社會的許多權利規範，都是從它起源的。

只是到帝國晚期，羅馬父權與家長制家族的法律地位才趨於崩潰。君士坦丁大帝時期的家庭與婚姻法改革，使無夫權婚姻基本取代了有夫權婚姻，並使家屬逐漸擺脫家長的控制而取得自權人的地位(Gruhbos, 1995)。民法權利包括財產權的主體，也漸從家長泛及於每一自由人個體。到了拜占廷時代，宗族紐帶已經解體到這種程度：甚至連包含家族名稱的拉丁式姓名，也已被廢棄，而在8世紀前後，爲不含家族名的希臘式姓名逐漸取代了(Treadgold, 1997，pp. 394-5）。無怪乎經查士丁尼整理後的「羅馬法」「現代化」到了如此程度，以致如馬克思所說：個人本位的近代市民社會甚至用不著怎麼修改，便可把它作爲「經典性的法律」來使用。

然而耐人尋味的是：這種家族共同體的解體，與家(族)長權的崩潰，在拜占廷並沒有導致公民權利的發展。相反，拜占廷社

會走上了「東方化」的老大帝國之路，在政教(東正教)合一的專制極權之下，把羅馬公民社會的古典基礎完全消解了。這便引起了當代羅馬法史研究中的有趣討論：有人認爲，「羅馬嚴格的個人主義，在後古典時代(按即帝國晚期及拜占廷時代)，屈服於一種更偏重社會利益的評價，並在這方面出現了許多對所有權的限制。」有人卻指出：後古典法與查士丁尼法「可能恰恰表現爲一種對個人主義的確認」。類似地，有人認爲對家屬的寬待等等，體現了「新時代的基督教人道精神」，有人卻發現在拜占廷化的程序中，隨著公民身分含義的蛻變，「人格的意義在降低」(格羅索, 1994，p. 435)。其實，這裡的關鍵在於拜占廷的宗族小共同體紐帶與家長權，並不是(如近代那樣)由公民契約紐帶與公民個人權利來沖垮的，而是由從戴克里先到查士丁尼的專制國家大共同體桎梏與東方式皇權來摧毀的。消除了「宗法性」的拜占廷式羅馬法，儘管在技術上(成文法的形式結構上)「先進」得很，以至近代法律幾乎可以照搬，然而拜占廷的立法精神，卻比古典羅馬距離近代法治更爲遙遠：正如牛津大學拜占廷學大師奧勃連斯基所云：近代法治的基礎是公民權利本位，而拜占廷法的基礎是「廣泛的國家保護」；近代法治的本質是法的統治(the rules of law)，而拜占廷法的本質則是「君主本人根據他頒布之法律進行統治」(ruled by a sovereign himself subject to the laws he has promulgated)。(Oborensky, 1971，pp. 317-320) 這樣的「反宗法」與其說是提高了家屬的人格，不如說是壓低了家長的人格，與其說是使家屬成爲了公民，不如說是使家長從公民淪爲臣民。無疑，那種全能的、至上的、不容任何自發組織形式存在的「大共

同體」，對公民個性的壓抑，比「小共同體」更爲嚴重。在羅馬時代，真正享有充分公民權利的只是少數人(自由公民中的父家長)，但至少對這一部分人而言，他們的個人權利、人格尊嚴與行爲能力是受到尊重的，在此基礎上，就可以通過契約整合，而產生自治的公民社區和更大的公民社會。而拜占廷帝國那全能的「大共同體」則「平等地」剝奪了一切人的公民權利，它不僅抑制了「小共同體」的發展，更壓抑了人的個性發展。

無怪乎在羅馬法一度湮滅的西部「蠻族國家」後來會發生「從宗族社會到公民社會」的演進(並且在這一演進中產生了以公民權利的「復興」爲基礎的「羅馬法復興」)，而在專制皇權下發展了如此完善的「民法大全」的拜占廷，反而走上了老大帝國的不歸路！

華夏文明與羅馬文明在「文化」上差異極大，但在大共同體本位的趨勢下，發展出一種「反宗法的臣民(非公民)社會」，卻是秦漢與拜占廷都有類似之處的。與拜占廷民法的非宗法化或「僞現代化」相似，秦漢以來中國臣民的「僞個人主義化」，也十分突出。儘管近年來的人類學、社會學家，十分注意從社區民俗符號與民間儀式的象徵系統中發現村落、家族的凝聚力，但在比較的尺度上，我十分懷疑傳統中國人對無論血緣還是地緣的小群體認同力度。且不說以血緣共同體而論秦漢法家傳統下的「五口之家」，不會比羅馬父權制大家族更富於家族主義，以地緣共同體而論，近代中國小農不會比俄國米爾成員更富於村社意識，就是在無論村社還是宗族都遠談不上發達的前近代英國，那裡的「小共同體意識」，也是我們往往難於理解的。從中學到大學，

英國歷史上的「圈地運動」往往都被我們的教師講解爲、也被學生理解爲「跑馬占圈」式的惡霸行徑。及至知道那其實是突破當時的村社習慣而實行「自由」擇佃(趕走原來的佃戶，而把土地租給能出更高租金的外來牧羊業者)，則往往會大惑不解：這算什麼事？咱中國自古不就如此的嗎？不僅把土地出租給外村人，就是賣給了外村人，在傳統中國農村不也司空見慣麼？何以英國「地主」只是把土地租給(還不是賣給)外村人，便會引起如此強烈的社會反應？而自古以來就如此「開通」的中國人，怎麼就始終弄不出個「資本主義」呢？我們在唐詩中就可以讀到諸如「客行野田間，比屋皆閉戶；借問屋中人，盡去作商賈。」(姚合：《莊居野行》)這樣的情景，除了官府經常搞「檢籍」、「比戶」這類戶口控制外，社區幾乎是不管的。而在許多前近代的歐洲國家，即使是非農奴的「自由農村」，小共同體的控制力也很強，不要說「盡去作商賈」，就是搬到村外去蓋個房子，也要突破村社習慣的阻礙。像俄羅斯一直到十月革命時，自由散居的「獨立農戶」，仍然是一種阻力重重之下的新生事物(金雁、卞悟，1996)。

無疑，與其他前近代文明相比，中國人(中國「小農」)對社區(而不是對國家)而言的「自由」，是極爲可觀的。然而中國人(中國「編氓」)對國家(不是對社區)的隸屬就更爲可觀。如今在社會學界有人引西人之論，說中國也如西歐一樣，「民族國家」只是一種「現代性」的產物，而在經濟史界又有論者把中國傳統經濟研究分爲三派：筆者被列爲「權力經濟」論者，美國學者趙岡等被列爲「市場經濟」或自由經濟論者，而國內經濟史界的主

流則被列為似乎是居於二者之間的「封建地主經濟」論——這種經濟似乎既沒有趙岡等人說的那麼自由，又沒有筆者說的那麼帶有強權性質。然而實際上，該論者所說的那兩種「極端」之論，是可以統一的，而且都比那種主流的「中庸」之論近於事實：就小共同體範圍而言，中國的「小農」，的確比外國的村社社員「自由」——那個村社能允許傳統中國這樣的自由租佃、自由經商？而就大共同體尺度看，中國的「編氓」又的確比外國的「前國家」居民更受制於強權——那個「前國家」能像傳統中國那樣，逼得國民一次次走投無路而形成周期性的社會爆炸？但說起來，大共同體本位的趨勢並非中國傳統獨有。古羅馬向拜占廷的發展亦然：就家(族)內而言，拜占廷的家(族)成員比古典羅馬更「自由」；就國民而言，拜占廷臣民卻比羅馬公民更受奴役。只不過這一趨勢，在古代中國要更突出得多了。

里—社—單合一：傳統帝國鄉村控制的一個制度性案例

中華傳統帝國的農村基層組織是怎樣的？應當說這是個前沿性的探索領域，兩千年來這種組織的沿革，一本書都未必能說清，不過可以肯定它決不像那些「倫理自治」、「宗族本位」、「古代自由主義的小政府大社會」之類說法那麼簡單。我們可以以漢代的里—社—單體制作為一個制度性案例，略作剖析。

漢代的農村最基層組織，過去人們提得較多的是正史中鄉—亭—里體系中的「里」制。近年來人們根據出土資料與文獻對

勘，又對與「里」平行的「社」、「單」之制，有了較多的認識。尤其是俞偉超先生以漢印、封泥、碑碣，結合文獻作出的單(單、彈)制考證(俞偉超，1988)，意義重大，引起了廣泛關注。俞先生認爲單(單、彈)是「中國古代的農村公社組織」，而臺灣學者杜正勝先生則稱之爲「農作協助團體」，是「各種不同性質的結社」(杜正勝，1990)。按俞說之「農村公社」概念，係來自馬克思理論，尤其是馬克思關於古代東方專制國家以農村公社爲基礎的說法，它與當今國際史學界主流多把米爾、馬爾克這類村社組織，看作鄉土自發的小共同體而區別於國家基層組織的觀念不同，按後一觀念，「單」是基層組織，不能算村社的[11]。

據現有資料，里、社、單都是同級、同範圍，並往往同名的基層設置，常常並稱爲「里社」，「社彈」、「里單」等，從「宜世里」、「宜世單」，「侍廷里」、「眾人社彈」等稱呼看，當時一里必相應設有一社一單。

里爲行政組織，設有里唯(里魁、里正)、里父老、里佐、里治中等職；社爲祭祀組織，是當時的「意識形態系統」，設有社宰等職；單爲民政、社會組織，功能最複雜，設職也最多，出土官印就有「祭酒(祭尊)」，是爲單首；「長史」、「卿」，均爲單副；「三老」(敬老，父老)掌教化；「尉」掌「百眾」(民兵)；「平政」掌稅役；「谷史」掌單倉(又有谷左史、谷右史之分)；「司平」掌買賣；「監」、「平」(又有左平、右平)掌訟、獄；「廚護」(又有左廚護、右廚護)掌社供；「集」(又有左集、

---

11 以下內容詳見筆者另文《傳統中華帝國的農村基層控制》(待刊)，不另注。

右集)掌薪樵；「從」掌簿書，等等。

以上諸職皆有出土官印爲證。漢之一里爲戶僅數十，而以上三系統設職就不下20個。雖未必每里全設，亦足驚人。以上諸職連同承擔情治、資訊職能的亭郵系統，上接鄉一級諸機構，組成了一個嚴密的控制網路，如下表：

(1) 行政系統

<table>
<tr><td>縣</td><td>鄉</td><td>有秩
(嗇夫)
三老
游徼
鄉佐
「鄉亭部吏</td><td>里</td><td>里唯(魁、正)
里父老(三老)
里佐
里治中</td></tr>
</table>

(2) 情治、資訊系統

<table>
<tr><td>縣尉</td><td>鄉游徼</td><td>亭</td><td>亭長
亭候
亭佐
求盜
「亭部吏卒」</td><td>郵</td></tr>
</table>

(3) 意識形態系統

<table>
<tr><td>「公社」
(鄉社)</td><td>「置社」
(里社、社彈、書社)</td><td>社宰</td></tr>
</table>

(4)民政、社會系統

鄉	里	祭酒(尊)
	單(單、彈)	三老——左、右父老
		長史
		卿
		尉——「百眾」
		平政
		谷史——左史、右史
		司平
		監(平)——左平、右平
		廚護——左廚護、右廚護
		集——左集、右集
		從(治中從事)

如此複雜的基層組織，即便在今天也難想像。可以設想「制度」與實際是有差距的，但即便差距再大，也與今人所理想的「倫理自治」不可同日而語。重要的是：即便實際設置沒有這般複雜，它的性質是清楚的，即它是一種國家組織的下延，而不是自生自發的草根組織。

這由以下數點可知：

(1) 它是政教合一(里社、單社合一)、政社合一(里單合一)的一元化體系，並具有行政主導的特點。正如出土的「侍廷里單限制石券」所示：當時立單的主持人是里官(里治中)，可見在里

—社—單體制中，里是主幹，而社／單都是附著在里上的。而里的本質不是別的，正是法家運動爲之奠定基礎的專制國家，對編戶齊民的直接(即不經村社，宗族等中介)管制，即所謂「閭里什伍」之制。

(2) 它的合法性是自上而下的：所謂「給事縣」，所謂「里正比庶人之在官」。而「庶人之在官」即爲「吏」，《漢書・尹賞傳》所謂「鄉里少吏」;「鄉吏、亭長、里正、父老、伍人」皆屬之。它的擇人標準，據史載有「強謹」、「訾次」、「德望」、「年長」等項。所謂強謹，即能辦事(強)、承上意(謹)，即可爲吏，而不必求民間的道德形象，像劉邦這樣被鄉里視爲「無賴」的人絕談不上德高望重，卻可以當亭長，就是典型之例，「訾次」就是論財力，以便能應付職役。顯然這兩項標準都是從國家而不是從社區考慮的。至於「德望」與「年長」，的確有些「倫理自治」的味道，但其權威也必須由上面來確認。

(3) 它在形式上也摹擬官場，裡印、社印、單印都按當時所謂「方寸官印之制」刻成，而「祭酒」、「三老」、「尉」、「治中」、「長史」、「卿」等稱謂，也是在上級官場有相應設置的。這樣的組織顯然不是「民間結社」而是「基層政權」。

(4) 它是一整套非宗族的政治設置。與秦漢(主要指西漢)時實行的強制分異、「不許族居」、「父子兄弟同室共息者爲禁」的氣氛相應，里—社—單組織都沒有什麼族緣色彩。迄今所知的里、社、單名，多是「吉語」(如宜世、奉禮、常樂等)或方位(如亭南、中治等)，從無後世之「李家莊、張家寨」之類族姓稱謂。漢以後出現的「村」，初亦如此。正如宮崎市定所言，「村」即

「屯」，起源於屯田，它也是按國家安排設置的。而存世《侍廷里單石券》題名共25個「父老」，這是該里(單)的「領導班子」，25人中至少有6個姓氏，顯然並無宗族背景。

這種基層組織靠什麼養活？漢代鄉級組織包括亭在內，基本是政府財政支援的，其中不少大約直接取給於當地上交的政府稅收。出土的西漢江陵市陽里、鄭里與當利里《算錢(人頭稅)錄》，都有不少把收上的部分「算錢」上交鄉里轉爲「吏奉(俸)」的記錄。至於里級組織則主要是自籌費用，包括徵收的「社錢」和《侍廷里單石券》記載的「斂錢」購置的「容田」收入等。但不能說，只要不是政府直接開支養活的組織就是「自治」組織，關鍵在於其賴以籌資的權威資源何來。由前述可知，這一資源也主要來自上面。這樣的組織有多少「自治」色彩是可疑的。

總之，秦漢時代我國傳統帝國的農村基層控制已相當發達和嚴密。漢以後除東漢後期到北魏的宗主督護制時期，帝國根基不穩外，也一直維持著專制國家對「編戶齊民」的控馭。而基層以上，在地方與中央的關係中，集權的趨勢就更明顯。近年來曾有人極言「國家能力」問題，他們斷言：我國歷代王朝的崩潰，都是由於「國家財政，尤其是中央財政汲取能力下降」的結果。這真不知從何談起。實際上除少數例外(如東漢末)外，我國多數王朝的崩潰，都恰恰是在官府，尤其是朝廷的「汲取能力」極度亢進而使民間不堪忍受之時。秦末大亂正是朝廷集中全國大部分人力物力濫興營造的結果，隋末、元末的大亂也有類似背景。西漢末(新莽)厲行「五均六管」等「汲取」之政，新莽滅亡時，全國

的黃金僅集中在王莽宮中的庫藏就達70萬斤之巨，其數量據說恰與當時西方整個羅馬帝國的黃金擁有量相當[12]！(而明亡之時按黃宗羲的說法，則是全國「郡縣之賦，郡縣食之不能十之一，其解運至於京師者十之九」(《明夷待訪錄·田制一》)。看看當時各地方志《賦役志》中有關「存留、起解」的記載，就會明白黃氏所說並非虛語。試問當今天下有幾個國家「中央財政所占比重」，能達到如此程度？當然這只是就法定稅賦而言，當中央把郡縣的法定收入幾乎盡數起解之後，地方政府的開支只能多依賴雜派，而基層亦復如此。「明稅輕，暗稅重，橫征雜派無底洞」這樣一種痼疾在我國歷史上是古已有之。而基層控制也就成了這種痼疾之前提。直到痼疾引發社會爆炸，基層也就失控了。

近古宗族之謎

總之，與前近代西方相比，中華傳統帝國的統治秩序，具有鮮明的「國家(王朝)主義」，而不是「家族主義」特徵。如果說中古歐洲是宗族社會(lineage society)的話，古代中國則是個「編戶齊民」社會。在歷史上，郡縣立而宗法「封建」廢，「三長」興而「宗主督護」亡，這類事情與禮教，對大家族的褒獎構成了奇特的互補。當然在「儒表法裡」體制下，統治者宣揚宗法禮教，並不完全是爲了騙人而自己根本不信。但禮教的真正意義在於反「個人主義」，而不在於反「國家主義」。專制國家對宗族

12 《漢書·王莽傳下》，與羅馬的比較可參見彭信威：《中國貨幣史》(群聯出版社，1954年)，70-71頁。

組織的支援是爲了抑制臣民個體權利，而不是想擴張「族權」，更不是支援宗族自治。朝廷對宗族文化的贊賞是爲了壓抑臣民的個性，而不是真要培養族群的自我認同。因此我們切不可對統治者提倡「大家族主義」的言詞過於當真。明初，「浦江鄭氏九世同居，明太祖常稱之。馬皇后從旁甚之曰：以此眾叛，何事不成？上懼然，因招其家長至，將以事誅之」（方孝標：《鈍齋文選》卷六）。這個故事是極有典型意義的。在清代，乾隆年間的江西官府曾經有「毀祠追譜」之舉，以圖壓制民間宗族勢力。而廣東巡撫還提出由朝廷對大族的族產實行強制私有化，以削弱宗族公社的經濟力量。乾隆不僅對此表示同意，還旨令在全國各地推行，對那些「自恃祠產豐厚」而尾大不掉的強宗巨族進行打擊，把各該族祠產業清查後分給族人(《(光緒)欽定大清會典事例》卷399《禮部·風教》）。乾隆帝還在給《四庫全書》館臣的「聖諭」中明確規定：「民間無用之族譜」不得收入《全書》(《四庫全書總目》卷首，《聖諭》)。

事實上，歷代統治者不管口頭上怎麼講，實際對「法、術、勢」的重視，遠遠超過四維八德。而法家傳統是極端反宗族的，它強調以專制國家本位消除家族本位，建立不經任何阻隔而直達於每個國民個人的君主極權統治。它主張以皇權(以及完全附屬於皇權的吏權)，徹底剝奪每個國民的個人權利，並且絕不允許家族、村社或領主截留這些權利，而形成隔在皇權與國民個人之間的自治社區。換句話說，它不僅容不得公民個人權利，也容不得小共同體的權利。儒家的「家國一體」，在這種情況下只對於皇帝一家是真實的：它只意味著皇帝「萬世一系」的家天下，而不

支援別的「世系」存在。某個家長「提三尺劍，化家爲國」(〔前蜀〕王建，〈誡子元膺文〉)而建立起自己的皇權後，就決不允許別人起而效尤，膨脹「家族」權利。另一方面，歷史上許多所謂的「農民起義」，從西晉的乞活直到清代的捻子，也都有宗族豪酋聚族抗官的背景。抗官成功，「提三尺劍，化家爲國」的故事便又一次上演，但同時對民間宗族勢力的戒備，也成爲這些昔日宗族豪酋操心的事。到了近代，更出現了受「西化」影響，以「家族自治」爲旗號，而反抗傳統國家專制的改革派「新潮宗族」活動。這是以往人們很少注意的。如清末以走「英國之路」爲標幟的立憲派地方自治運動中，就出現了「家族自治」的呼聲。當時重要的南方立憲派團體廣東地方自治研究社有38個集體成員爲支社，其中就包括五個家族自治研究社(所)(侯宜杰，1993，p. 140)。這顯然已經超越了傳統宗族豪酋抗官的窠臼，而賦予了小共同體維護權利的努力以新的意義。

綜上所述，近古—近代中國傳統社會中自然形成的小共同體(宗族是其最常見的形態)，是一種十分複雜的現象，它可能既不像人們所認爲的那樣發達(由於大共同體本位的制約)，也不像人們所認爲的那樣「傳統」。但是，近代以來中國人和外國人，中國的從最激進者到最保守者的各派力量，卻大都認爲中國的宗族是既發達而又「傳統」的。區別只在於他們有的反對、有的則維護這種「傳統」。乃至今日，人們仍把對宗族倫理、血緣紐帶與家長制的依戀，當成「中國傳統」與民族性的基礎，雖然他們有的罵它是「劣根性」，有的贊之爲民族魂。

然而中國人真的天生就比其他民族更戀「宗族」嗎？現代化

即以經濟市場化和政治民主化爲表徵的個性化程序，對傳統共同體紐帶的消解，在「中國文化」中就不起作用嗎？其實有許多材料表明：即使在傳統時代，中國人的宗法觀念也並不比其他民族的更耐商品經濟的「侵蝕」。明清時代興旺的宗族文化中，就有不少人驚呼市井的威脅。如明代名宦廣東人龐尙鵬在他那部《龐氏家訓》(近古宗族法規類著作中極有名有一部)裡寫道：龐氏族人應當遠離市井繁華的廣州城，否則「住省城三年後，不知有農桑；十年後，不知有宗族。驕奢游惰，習俗移人，鮮有能自拔者。」這類勸誡表明，在「宗族文化復興」的明淸東南地區，市場經濟對宗法關係的衝擊同樣明顯，以至捲入其中者不久便「不知有宗族」，而且這不僅是個別現象，而是「習俗移人，鮮能自拔」。看來僅有「儒家文化」，並不足以使宗法關係具有抵禦市場侵蝕的「免疫力」。

然而近古以來，宗族組織的確有「逆邏輯發展」之勢，即市場關係發達的東南沿海，宗族盛於江南，江南又盛於華北、內地，淸盛於明，明又盛於宋元等，這是爲什麼？而近代以來，人們都有中國宗族既發達又「傳統」的看法，這又是爲何？

後一個問題現在看來是可以理解的。近代中西「文化碰撞」之時，西方已經完成了「從宗族社會到公民社會」的演進，相形之下「宗族社會」便顯得成了中國的專有特徵了。而近代以來中國的啓蒙、現代化與激進思潮，又是在救國救亡的民族危機背景下發生，人們痛感國勢孱弱、國家渙散，在強國夢中很難產生對大共同體本位的「國家主義傳統」的深刻反思，個性解放與個人權利的近代意識，主要是衝著小共同體桎梏——即「宗族主義」

的束縛而來，便成爲理所宜然。從嚴復、梁啓超到孫中山，都在抨擊宗族之弊的同時，發展著某種國家主義傾向，儘管這種國家主義所訴求的是現代民族國家而非傳統王朝國家，但它畢竟會沖淡對「大共同體本位」之弊的反思。在此潮流中的五四新文化運動，也是反「儒」而不反「法」，在對宗法禮教發動激進抨擊的同時，並未對儒表法裡的傳統作認真的清理，個性解放的新文化，在反對宗族主義的旗號下走向了國家主義，後來的中國式馬克思主義，實際上是把這一傾向推到了極端——後來在文革中「馬克思主義」者發動的「批儒崇法」、反孔揚秦(始皇)運動，便是這一邏輯的結果。

當然，所謂反宗族主義不反國家主義，並不是說，那時的人們只反族長不反皇帝，中國人那時對皇權專制的批判，不亞於對宗族桎梏的批判。然而，這種批判的主流，只是把傳統專制當作皇帝個人的，或皇帝家族的「家天下」來反，而缺乏對大共同體扼殺公民個人權利(甚至也扼殺小共同體權利)的批判。似乎只要不是一姓之國，而是「人民」之國，就有理由侵犯乃至剝奪公民個人自由。皇帝專制是惡，而「人民」專制是善的觀念就此流行。

除了愛國救亡取向的影響外，中國人接受的西學中存在的「問題錯位」也是重要原因。西方的近代化啓蒙與西方個性解放思潮都是針對他們那小共同體本位的中世紀傳統而來，而國家主義在他們那裡是一種近代思潮——正如民族國家在他們那裡是近現代的現象一樣。尤其是在近代化中實現民族統一的德國及出現過「人民專制」的法國，左、右兩種國家主義都很流行。偏偏兩次大戰之間的歐洲又是個「國家主義的黃金時代」，那時輸入中

國的種種國家主義思潮，更進一步加劇了只反宗族主義不反國家主義的傾向。所有這些因素的綜合結果，便造成了中國傳統的批判者與捍衛者，都把目光盯著宗族主義的現象，造成了「中國傳統社會是家族本位社會」的誤解。

至於近古以來宗族組織在中國的「逆邏輯發展」，則是一個複雜的現象。首先，近古出現的許多宗族，是地方官僚甚至官府出面組織的「官辦宗族」，它本身就是大共同體本位的產物，而不是什麼「倫理自治體」。這方面的典型是關中，關中與東南沿海相比，宋元以來一直是個宗族組織極不發達的地方，聚落多爲雜姓，族田族產罕聞，修譜之風不興，但卻有秦政商君之法「閭里什伍之制」的遺風，里甲基層組織甚爲發達。近代合陽等地實行「地丁屬地，差徭屬人」之法，由里甲組織負責調派差徭。隨著丁夫之征日劇，農民不勝其擾，里甲效率下降，這時地方官府便發動大姓出面，實行里甲宗族化，以強化「差徭屬人」的組織。當時通過政府行爲，把一姓之人按里甲劃分宗支，或在族姓大分散小聚居的地方調整里甲、按姓設甲。這樣劃分的宗支實際上並不符合自然血緣譜系與儒家經典的宗法理論，地方官也承認此種宗族不倫不類，但卻符合官方需要：「屬人之中，宗法寓焉。故一問某大族之里甲，即生長分、次分，與同姓不同宗者之關係。或分甲分里分鄉，而次序依然不紊，亦不可謂毫無優點也。」（范淸丞：《合陽賦役沿革略》）

更多的宗族「官辦」色彩沒有這麼鮮明，但地方官府和鄉紳在宗族組織化中的作用同樣很突出。值得指出的是，以科舉制爲前提而形成的「鄉紳」這一階層，他們被今人稱爲「地方菁

英」，他們因爲張口儒學、閉口禮教，而被人視爲「宗族本位」的代表。實際如前文所提到的，科舉作爲一種制度，本身就是直接否定察舉、士庶、門閥之制的宗族色彩的。士子們打破了宗族身分界限，而完全以個人身分接受專制國家的「智力測驗」，由此被網羅入國家機器。他們在外任官時，完全是食君祿、理君事的「國家雇員」，在家鄉也由政府(而不是由社區或宗族)的優免政策，保障經濟利益與政治權勢，其「權威資源」完全是自上而下的，其主要角色也只能是「國家經紀」，而決非「保護型經紀」。這一點在明末大亂中表現的至爲明顯：當時地方上那些守土自保、既抗拒「流寇」也抵制官府的「土寨」幾乎都不是由鄉紳，而是由無功名、無縉紳身分的平民富戶主持的(秦暉，1986)。當然，在籍鄉紳——未入仕的候補官員和致仕返鄉的前官員——與任職當地的外籍「朝廷命官」相比，能夠多考慮一些地方利益與鄉土關係，但他們與科舉制以前的士族、宗主，與國外的領主、村社首領相比，那點「地方性」就太微不足道了。同時，「地方利益」也不等於宗族利益。由於科舉本身是非宗法的，科舉出身者未必在宗族中居優勢地位(如長房、嫡派等)，由他們組織的宗族雖未必像關中的「里甲化宗族」那樣不倫不類，也難免有違自然血緣譜系，行政考慮高於「倫理考慮」，這離血緣小共同體自治就更遠了。

因此，宋元以來的宗族興盛，未必與地方自治有關，更未必與大共同體本位的傳統相悖。毋寧說，由科舉出身者(更不用說由當地官府)控制「宗族」之學，本身就是「儒表法裡」的一種形式，是大共同體本位的一種表現。

但明清以來也有另一種情況，即因大共同體本位的動搖與小共同體權利的上升而導致的宗族現象。清代沿海地區隨市場經濟的發展而反趨興盛的宗族，便帶有這種色彩。如廣東珠江三角洲盛行沙田農業，沙田爲沖積灘地經人工圍墾而成，面積隨沖積而增減，地界難以劃定，經常引起爭奪。當大共同體本位體制穩定的明前期，明地方官府是沙田開發的主導，在組織圍墾、平息紛爭中起關鍵作用。但明中葉起，沙田開發開始向民間主導轉化。清乾隆時發明石圍技術，民間投資大增，一些有勢力的大姓組織族人合股開發，使宗族勢力膨脹起來，逐步排擠了官府的影響。清同治後朝廷財政危機，在廣東出售屯田，宗族勢力因而控制了整塊沙田，規劃大圍，到光緒時出現了具有濃厚商業因素的圍館與包佃，成爲築圍的投資方。

然而，有趣的是，隨著官府控制的削弱與民間商業性沙田開發的發展，「宗族公社」在珠江三角洲膨脹起來，由於沙田多爲宗族公產，許多縣的耕地中，族產多已占一半以上，甚至高達80%。官府忌於宗族勢力，乾隆時一度企圖強行推行族產私有化，但並無成效。到清末，珠三角洲農村幾成宗族的天下，「有時這些組織是建設地方之領導，有時則是對抗官府的主要分子。」(黃永豪，1987)而清末立憲派的「家族自治」運動，就是在這種背景下發生的。

這樣的家族(宗族)在微觀上，或許與傳統的宗法共同體並無不同[13]，而與近代的契約性公民社團絕不相類。但在宏觀上，它

---

13 可以想見，它們比關中的「里甲化宗族」或許會更接近自然血緣譜系。

作為大共同體本位的瓦解力量，卻可能具有新的意義。正如拜占廷羅馬法(或秦漢法家體制)中的家庭關係，微觀上看十分「現代化」，但在宏觀上，它作為大共同體本位的構成力量，卻比羅馬式大家族距離公民社會更遠。近古一近代中國農村宗族與其他小共同體的「逆邏輯發展」是否具有這種因素呢？若如龐尙鵬所言，廣東人並非特殊的「宗族迷戀者」，而近代的「家族自治」又確為官府所不喜，我們就不能排除這種可能性。

公民與小共同體的聯盟？

傳統社會的反近代化機制無疑有儒家色彩的一面，即大共同體與小共同體都抑制個性，父權制家族桎梏與專制國家桎梏，都阻礙著自由交換、競爭與市場關係的發展，阻礙著民主、人權與公民社會的形成。但這種反近代化機制更確有非儒家色彩(或曰法家色彩)的一面，即「大共同體」不僅抑制個性，而且抑制小共同體，不僅壓抑著市場導向的個人進取精神，而且壓抑了市場導向的集體進取精神，近古中國政治中樞所在的北方地區，宗族關係遠不如南方(尤其東南一帶)發達，但公民社會的發育卻比南方更為艱難，這無疑是重要原因之一。

在前近代社會中，束縛個性發展的共同體桎梏，是多種多樣的，而個性發展的進程，往往不可能一下子同時擺脫所有的共同體桎梏而一步跨入「自由」狀態。因此，個性發展的一定階段，就可能表現為桎梏性較小的共同體權利擴張，對主要的共同體桎梏形成制衡與消解機制。如所周知，中世紀歐洲城市中的行會是

市場關係發達的障礙。但在早期，正是行會在與領主權作鬥爭、爭取城市自治的進程中發揮了重要作用。後來出現的「公民與王權的聯盟」更是如此。在缺少中央集權專制政體的西方，「民族國家」形成很晚，「大共同體」長期處於不活躍狀態，阻礙人的個性發展的，主要是采邑、村社、行會、宗族等小共同體的束縛。在這種情況下，大共同體的權力對於沖破小共同體桎梏、從而解放個性，是有著積極作用的。因而公民(市民)可以與王權攜起手來反對領主權與村社陳規，而在依附型小共同體的廢圩上建立起公民社會的基礎：公司、協會、社團、自治社區等。隨著這些基礎的建立，公民權利成長起來後，才轉而向王權及其所代表的「大共同體」發起挑戰，用民主憲政的公民國家取代「王朝國家」。

而在傳統中國不可能出現這種情形。相反，由於傳統中國「大共同體」的桎梏比「小共同體」強得多，因此如果說在西方王權雖從本質上講並非公民社會的因素，但它在一定的發展階段上可以有助於市民社會成長，那麼在中國，包括血緣、地緣組織(宗族、村社等)在內的小共同體，即便內部結構仍很「傳統」，但只要它對大共同體本位體制而言具有自治性，則它在一定階段上也可能成爲推動市場關係與人的個性發展的有利因素。換句話說，如果在西方，從小共同體本位的傳統社會向個體本位的公民社會演進，需要經過一個「市民與王權的聯盟」(本質上即公民個人權利與大共同體權力的聯盟)的話，那麼在中國，從大共同體本位的傳統社會向公民社會的演進，可能要以「公民與小共同體的聯盟」作爲中介。所謂「聯盟」當然是個象徵性說法，不一定指

有形的盟約(西方歷史上的「市民—王權聯盟」也並非實指)，而是意味著爭取公民個人權利，與爭取小共同體權利二者間，形成客觀上的良性互動。

在社區自治與自治性社區權利極不發達的傳統中國，與市場關係的發展相聯繫的小共同體(包括家族組織)，可以在某種程度上起到社區自治的功能，並以其集體進取精神克服大共同體的束縛，從而爲個性的發展打開突破口，明清時期東南地區宗族關係與商品經濟同步而「逆邏輯發展」的事實，表明了這種可能性，但它最終能否像西方王權一度有助於市民社會的建立一樣，爲中國打開一條新路，則歷史並未作出答案，因爲近代以後，中國原來的發展軌跡中斷了。不過改革時期東南地區再度出現宗族共同體與市場同步繁榮的局面，卻十分耐人尋味。

改革後東南農村出現的「鄉鎮企業」，被世人目爲「奇蹟」。而鄉企的發展史初看起來似五花八門，典型的如「溫州型」鄉企多是私有制，而「蘇南型」鄉企在1996年大轉制前，則是「集體企業」爲主。於是關於「鄉企奇蹟」的原因，也就有了「市場動力」與「新集體主義」等彼此抵牾之說。然而人們卻很少注意到，這些或公或私的企業分布卻有一個共同點，即它們主要是在「市場網路所及、國家控制弱區」發展起來的。創造出溫州奇蹟的許多中心市場與民間工業區，都位於非行政中心所在、亦非交通要道之地，如永嘉之橋頭、溫嶺之石塘、永康之大園東、古山、蒼南之龍港、金鄉等等。而這種「大市場中的小角落」，恰恰也是蘇南鄉企的最佳發展基地。蘇南最大的行政中心與交通樞紐南京市，市郊諸縣的鄉企都難以發展。遲至1990年，

南京市屬地區的鄉企在江蘇各市中僅居第八位，而無錫、蘇州、鹽城、南通等地就活躍得多。在這些地區，主要的鄉企發展地，也往往位於行政轄境的「角落」裡。

如丹陽市鄉企最發達的皇塘、界牌二鎮，都是該市最邊遠的鎮，不僅縱貫丹陽境內的鐵路、運河、高速公路不達，甚至連丹陽通往各縣市的所有幹道也不經此二鎮。其中，皇塘位於丹陽、金壇、武進三縣之交，界牌則位於丹陽、武進、丹徒、揚中四縣之交。而城關所在的雲陽鎮卻沒有什麼鄉企。吳江市鄉企最發達的盛澤、黎里與震澤三鎮也是該縣最邊遠的，位於江浙兩省界上，而城關松陵鎮鄉企產值僅排名第七。宜興市鄉企最發達的太華、丁蜀等鎮，與全市首富的都山村也是如此，該縣最偏遠的是蘇浙皖參省之交、全縣最高峰黃塔頂下的太華鎮，而該鎮鄉企產值僅次於丁蜀，外貿供貨值則三倍於丁蜀而列全縣之首，與此相反，城關所在的宜城鎮鄉企發展的名次，竟在十名以外。

類似現象在蘇南十分普遍：諸如金壇市的直溪、指前，太倉市的沙溪，錫山市的前洲、玉祁、查橋等，都是轄境內較偏遠乃至最偏遠之地，但鄉企發展最速，遠在城關之上。儘管這些地方城關鎮轄區農業人口並不比一般鄉鎮少，而人口平均耕地卻大都少於一般鄉鎮，又位於物流、勞務流與資訊流的樞紐之地，無論從需要還是從可能看，似乎都是最有利於鄉企發展的，然而整個蘇南地區各縣(縣級市)中，城關所在鎮鄉企發達的很少，排名轄境首位的僅張家港市城關楊舍鎮與昆山市城關玉山鎮二例。而錫山之東亭、武進之湖塘等鎮，則是鄉企發展、市鎮興旺後，縣級行政中心才遷入而成爲新城關的。

蘇南鄉企從形式看，不同於溫州的私營鄉企，當地宗族關係也遠不如浙、閩、粵諸省發達，但就是這樣的「集體企業」爲什麼也只能在「角落」裡發展起來呢？顯然，這是因爲大一統的強控制不僅壓抑了個人活力，也壓抑了小共同體的活力。而在這種控制的夾縫中發展起來的「小共同體」，自然會帶有濃厚的鄉土人際關係紐帶。它既非「現代企業制度」下的公民契約性經濟組織，也非「閭里什伍」的傳統行政安排與政社合一的「集體」。蘇南鄉企自然不是宗族經濟，但卻往往帶有濃厚的「莊主經濟」色彩。

內地的早期鄉企同樣存在著類似的現象，包括著名的天津靜海大邱莊在內的許多鄉企明星，都是從「角落」中成長的。只是到了1990年代中期，政府政策進一步放開後，新近的內地鄉企發展才在城關附近凸顯。如陝西省1997年的五大鄉企明星：咸陽秦都區留印村、寶雞縣虢鎮、耀縣孫原村、臨潼驪山鎮西街村、岐山縣岐星村，都是在城關轄區發展起來的。但與蘇南不同的是，這些新的鄉企活躍區大多以私營經濟爲主。而與此同時，蘇南鄉企也出現了迅猛的私有化之潮(秦暉，1997)。

這表明，城關附近、交通幹道上的流通優勢與行政控制優勢這兩因素中，1990年代中期以前，一直以後一因素更爲突出，它使得「農民企業」爲迴避行政控制寧可犧牲流通優勢，在「角落」裡求發展。當然這有個條件，即整個大地區經濟較發達，市場網路較活躍並足以伸入這些「角落」。否則，像中西部貧困地區那種封閉的「角落」裡，鄉企也是難以發展的。

這一特徵表明：1990年代中期以前，鄉企發展的最重要「優

勢」，與其說是最能利用市場機制，不如說是最能擺脫行政控制，無論私營型(如溫州)還是集體型(如蘇南)鄉企，在這一點上似乎是共同的。而在不發達與發達地區這一點也基本相似，以下二例可見一斑：

・廣西桂平縣上國村莫兆欣，以四、五人幾百元起家搞藥廠，曾因違犯醫藥法規被罰款數萬元，上過法庭的被告席。後來他屢挫屢起，越搞越大，產值達兩億之巨，成爲桂平縣的龍頭企業。但仍地處桂平大山中最偏僻之地。縣裡屢屢催他遷廠到城裡，並許以種種優惠，但他堅執不肯，仍在本村、本鄉滾動發展，圍繞藥廠搞起了紙箱、製瓶、包裝、運輸、洗印諸企業，又投資並貸款建起了年產值五百多萬的木材防火加工材料廠，和年產值上千萬的廣西最大水禽養殖場等立足本地的資源型企業。莫兆欣在「角落」中把事業越做越火，以「大山吃藥」名揚全國。他的企業吸納了全鄉60%的「剩餘勞動力」，並向本社區的教育、公益事業大量投資。從而不僅贏得了巨大的鄉土聲望，而且成爲1996年農業部表彰的全國優秀鄉鎮企業家。

・河南新鄉小冀鎮中街村村民杜天貞以三個人辦封頭廠，1990年時資產已達1200萬元。此時他自願把廠上交集體，引起轟動，傳媒曾以「一個千萬富翁的消失與一個富村的產生」爲題大炒過一陣。之後他繼續當廠長，又任村委會主任(村長)，然後入黨，「被村民(？)選爲村支部書記」，成爲村企合一、黨政合一的莊主，但他主要的依靠仍是自己的家人與親族。其高中畢業的妻子是他的「好參謀」，杜家兄弟數人常在家開會幫他決策，尤其是大哥杜天學長期任村幹部，老謀深算，對他幫助極大。杜天

貞自謂本人僅上過四年小學，靠全家人幫忙才有今天。

這兩個案例一南一北，一私一公，但都有許多共同點：依托地緣、血緣共同體，不脫離鄉土人際關係與家族的基盤。莫兆欣辦的是私營企業，但那種死守山鄉不進城的做法，卻迴異於資本主義「經濟人」。杜天貞化私爲公，但其企業卻更像個家族公司而不像傳統的「公社企業」。實際上江浙等發達地區的鄉企經濟中，也有類似情形。無論姓私姓公，以「能人」爲中心，以小共同體爲依托的「莊主經濟」都是鄉鎮企業的通行模式。出現這種狀況是不難理解的：既然這時鄉企發展最重要的優勢不在於它最能利用市場機制，而在於它最能擺脫國家計畫控制，那麼是否採用最適應於市場關係的產權明晰的私有企業形式，便不是最重要的，而對於擺脫大共同體本位的控制來說，一盤散沙式的「僞個人主義」，有時反不如自治性小共同體更爲有效。

但這種「莊主經濟」式的小共同體本位，與某些論者宣傳的「新集體主義」，絕不是一回事。集體主義不管「新」、「舊」，都與個體主義構成相對；而「小共同體本位」卻是與「大共同體本位」構成相對的。關鍵在於：改革前的人民公社體制，嚴格地講，並非所謂集體經濟，當時公社的生產計畫、產品處置、要素配置乃至領導人的任命，都是由政府而非農民「集體」決定的。因此公社經濟與國有企業一樣是「國家本位」經濟，區別只在於國家控制國營企業，國家也承擔了控制的後果(即企業不自主經營，但也不自負盈虧，國家保障工人的收入)，而人民公社則是由國家控制，但卻由農民來承擔控制後果的。鄉鎮企業擺脫了這種狀況，即便像南街村這樣的「正統集體經濟」，也號稱「外圓內

方」，即對外保持企業法人在市場上的自由經營者地位，脫離了大共同體的控制。這是鄉企能創「奇蹟」的根本原因。至於「新集體主義」，如果泛指任何形式的聯合與協作，那一切現代經濟都是這樣，算不得鄉企的特點；如果是指「公有制」，則「溫州」型的鄉企固然算不上，就是蘇南式的鄉企，經過1996年以來的「大轉制」與產權改革後，又還有多少這種「主義」的色彩呢？

我國一些鄉企的家族色彩、「莊主」色彩與小共同體色彩會令一些外國人難於理解，在他們看來這種不符合「現代企業制度」的村社式、在某些情況下，甚至近乎農奴制式的體制怎麼會有如此活力？而我們的一些論者，則把這種狀況稱為寶貴的傳統與「本土文化資源」，甚至稱為「超越西方現代性」的一種救世模式。的確，如果不考慮大共同體本位問題，是無法理解這種「小共同體活力」的。但如果想到法家式或拜占廷式的「偽個人主義」之反公民社會性質，那就可以設想，這正是一種「公民與小共同體聯盟」以走出傳統社會的混成形態。在這個意義上它與其說是傳統的，不如說是反傳統(反國家本位之傳統)的。它與西方借助王權走向近代固然是不同的途徑，但同樣要以公民社會為歸宿。在這一點上是談不上什麼「超越」的。

除經濟外，「公民與小共同體聯盟」現象，也體現在政治、文化等領域。我國近年來搞「農村基層民主」，在許多地方都受到了「助長宗族勢力」的指責。如去年浙江臺州前所、杜橋等鎮的一些村，由農民選出的村委會被鎮裡撤銷，並由政府指派了「村管會」。有趣的是鎮裡對這種「競選」，不是指責為「資產

階級自由化」，而是指責爲「宗族作怪」，而由政府任命的村管會頭頭卻往往派的是「資產階級」，即當地號稱「首富」的私營企業家！其實考諸歷史，朝廷派遣大私商來推行壟斷與統制倒是有傳統的，如漢武帝之用桑弘羊、孔僅、東郭咸陽來推行鹽鐵官營，就是一例。私商的唯利是圖、六親不認，在這裡並未成爲「市民」性格，而是成了大共同體本位的工具。反而是宣揚宗法倫理的儒生(賢良文學)，成了民營經濟的捍衛者！「僞個人主義」與小共同體在中國傳統中的角色於此可見。

與此相類的另一種現象是：我國目前由政府推動的「村級民主」，往往都在市場經濟很不發達的相對貧困地區進展順利，如遼寧、河北等地區。據說我國農村第一個村民直選的村委會，就出在廣西最貧困的河池地區之宜山縣(1980年)。而在一些貧困地區，早在改革前舊體制下，由於一窮二白的「集體」沒有什麼資源可供爭奪，因此那時就十分「民主」，生產隊長都是輪流當，更無所謂莊主現象。這些地方傳統社區組織幾爲空白，改革後生產隊取消，村政(指自然村而非行政村)就幾乎不存在了(秦暉：〈「村」兮歸來〉，《中國改革報》1998年5月29日)。除了大共同體本位下官府的厲害外，村民在社區內其實沒感到什麼壓迫。在這些地方，農民的關切點與其說是「社區民主」，不如說是社區自治；而社區民主的含義，與其說是限制「莊主」權力，毋寧說主要在於限制政府權力(包括作爲「國家經紀」的莊主權力)，因此僅僅把社區民主局限於「民選村官」是遠遠不夠的，重要的問題在於限制國家經紀權，而使「村官」更多地體現社區立場，使「村官」能在國家面前維護村人的公民權益。如果反過來，只

從國家本位的立場爲了削平尾大不掉的莊主，維護大一統價值而搞「村級民主」，像改革前以往常用「運動民主」來加強一元化體制那樣，那就意義不大了。

而在東南諸省市場經濟發達的富裕農村，這些年來許多地方村政的演變不是表現爲「民選村官」，而是表現爲村企合一、企業「吃掉」村級組織、「村子公司化、支書老闆化」，「莊主經濟」演變爲「莊主政治」。而企業的「一長制」則演變爲社區的「一主制」。如果不考慮大共同體本位體制的解構問題，這樣的演進就幾乎是一種「反動」的現代領主制。而像「禹作敏現象」這類「莊主制」之弊，也在知識界引起了廣泛批評。然而人們卻很少從傳統中國社會向公民社會演進的角度，對「莊主現象」作出深刻的反思。

實際上傳統中國不同於小共同體本位的西方，除了帝國解體的特殊時期(如魏晉時期)外，很難出現真正意義上的「領主」之弊。中國歷史上的「莊主」，要麼以「國家經紀」身分在官府支援下爲弊，類似於《水滸》中的祝家莊，曾頭市之「莊主」那樣。這種形式的「莊主之弊」，實質上與吏治腐敗一樣是大共同體本位之弊，並不是單純的「莊主」問題。要麼「莊主」作爲一種可能制衡全能國家的自治力量，起到「保護型經紀」作用，這種莊主自然也會生弊，但比起全能國家之弊、官府胥吏腐敗專橫之弊來，卻是次要的。因而我國歷史上屢見農民寧當「私屬」而逃避爲「編氓」的現象，甚至「莊客」支援「莊主」抗官的現象。所以在中國批判「莊主」現象，有個從公民權利出發還是從全能國家權力出發的問題。改革時代東南地區的「莊主政治」，

當然談不上是「中國傳統」超越了「西方民主」，但比改革前「一元化」控制下許多赤貧農村「幹部輪流當」式的「民主」來說，還是一種進步。

在文化上，「公民與小共同體的聯盟」在改革中的農村也留下了痕跡。近年來學界對東南農村中的修譜造祠之潮甚爲關注，但我覺得更值一提的是浙江等一些農村地區的「村志」現象。如永康縣清溪鄉(今永康市清溪鎮)，1986年由鄉文化站文化員、鄉初中卸任教務長等人，在鄉政府支援下倡修《清溪鄉志》，消息一出，鄉屬各村紛紛響應，結果在《鄉志》編成前，已有八九部村志先期而出。這些民間編印的「村志」宗譜色彩濃厚。如《官川村志》356頁中，就有314頁(即全書篇幅的88%)是宗譜，編者明言是「借編志東風，重修家乘」(《永康官川村志》，1987年自印本宗譜頁第四）。但既爲一村之志，所以又與傳統宗譜不同，除了本村主姓之外，還記載了其他姓氏村民的譜系。如《官川村志》中除了該村主姓的《胡氏宗譜》外，還有《官川其他姓氏支流世系》和《官川村各姓氏傳列》。從1980年代後期到1990年代中期，在這種「村志現象」的發展中，不斷受到個性解放的公民文化從一個方向、堅持一元化控制的大共同體本位文化從另一個方向的雙重影響。如後於《官川村志》而出的《山西村志》的宗譜初稿依傳統只列男系，付排之後便有村民提議：「在世系排列上應與宗譜有所不同，女的要求排上」，迫使該志抽版重排(《山西村志》，1988年自印本）。到了1994年的《河頭村志》，便出現了《村民世系表》這種形式，它把本村村民從主姓呂氏直到只有一戶人的賈氏，從明初最早定居河頭，迄今已傳23代的呂家，

直到公社化時代才入居該村的戴、潘等姓，不分男女，人人入譜。而且各姓氏不分大小，一律以始居河頭者爲世系之源，廢止了傳統族譜亂攀遠祖以顯其貴的陋習。

另一方面，農民們對來自大共同體的「禁譜令」進行了巧妙的抵制。《河頭村志》在尋求正式出版時，出版社根據禁止出版族譜類書籍的有關規定，不讓收入〈世系表〉，農民們便來了個移花接木。結果問世的村志雖印數僅1500冊，卻有兩個「版本」：交出版社發行的沒有〈世系表〉，據說只印了100本以蒙混上頭，而其餘1400本都在裝訂時暗中加上了〈世系表〉，由河頭村自己發行與贈送。聞此內情者莫不感嘆！

從1987年裝訂簡陋的自印本《官川村志》，到1994年以來銅版精裝正式出版的《河頭村志》，及以後的《前洪村志》、《雅莊村志》等，從〈宗譜〉到〈村民世系表〉，我們看到當地農民的「小共同體意識」在明顯增強，而這顯然不是以扼殺公民個性與個人權利意識爲代價的。

小共同體與公民社會的前途——兼論「新」儒家如何可能

總而言之，改革時代，中國除了公民意識在成長(尤其在城市中)外，最顯著的變化是小共同體在經濟、政治與文化各層面的凸顯(尤其在農村)。這些小共同體，由於微觀上帶有傳統色彩(例如宗族色彩)，而引起了兩種議論：或斥其爲「封建復辟」，或褒之爲「傳統活力」。然而從「公民與小共同體聯盟」的角度看，這

種小共同體的興起，與西方歷史上民族國家的興起一樣，是有正面意義的。另一方面，這種「宗族的崛起」，與西方歷史上「王權的崛起」一樣，只是走向個人本位現代社會途中的階段性現象。現代化的完成終會消除宗族束縛或其他類型的「小共同體束縛」，正如其在西方消除了王權的束縛一樣。當然，這並不排除宗族作爲一種非強制性的象徵符號繼續存在，正如在西方王室可以作爲象徵符號繼續存在一樣。

這自然只是一種可能性。如今斷言中國傳統社會會經由「公民與小共同體的聯盟」，成功地走完西方社會經由「公民與大共同體的聯盟」爲中介而實現的現代化程序，還爲時過早。因爲即使在西方歷史上，「公民與王權的聯盟」也並不必然會導致現代化。從邏輯上講，這種「聯盟」既有可能使「公民」利用「王權」戰勝領主而走向現代化，但也有可能使「王權」利用「公民」戰勝領主，而出現傳統中央集權專制帝國。如16世紀的西班牙就是如此。在那裡，王權的勝利和領主的沒落，並沒有使采邑制的廢墟上產生公民社會的基礎結構，因而公民也就不可能在此後依托這種結構戰勝王權。結果，查理五世與腓力二世的集權帝國雖然一度稱雄於世，卻演變爲一個極端保守的老大帝國，並使西班牙長期成爲歐洲病夫與落伍者。

同樣，「公民與小共同體聯盟」的結果，既可能是前者利用後者，也可能是後者利用前者。在後一情況下，「莊主」現象發展爲諸侯現象，一元化體制的解體不是導致公民社會，而是導致傳統的亂世，「朝廷」的「自由放任」沒有放出一個「中產階級」，卻放出無數土皇帝與土圍子。在這種情況下，中央集權會

變成領主林立，統一國家會變爲一盤散沙，但這只是歷史上「合久必分」的重演，並無現代化意義。當然，這種情況也可能導致另一種結局，即由於「莊主」過分的負面影響，使「公民」重新尋求大共同體的庇護，造成傳統一元化體制的復歸。這正如西方「公民與王權的聯盟」，除了可能導致「西班牙現象」外，也可能導致「意大利現象」，即由於王權過分的負面影響，使公民重新尋求小共同體庇護，造成近代南意大利與西西里的黑手黨式幫派社會一樣。

因此無論在中國還是在西方，現代化與公民社會的實現都不是「必然」的，歷史決定論的解釋完全錯誤。「公民」無論與大共同體還是與小共同體結盟，都是有風險的。但現代化作爲一種價值，則對傳統中國人與傳統西方人同具吸引力，文化決定論的解釋同樣是錯誤的。

改革二十年來，隨著小共同體的不斷成長，「莊主」現象的負面作用已引起人們注意，但究竟是以法家的思路，還是以現代法治的思路解決這一問題，是以「王權」還是以公民權來制約「莊主」，則事關重大。在此我們不妨再做個歷史比較：在西方歷史上「公民與王權的聯盟」要避免公民被王權所利用，就要走社會改造先行之路，即先在「傳統」王權之下，變小共同體本位社會爲公民社會，然後再以公民社會組織爲紐帶，制衡王權(一盤散沙式的人們是不可能制衡王權的)，變王朝國家爲公民國家。顯然，能否先形成公民社會，便成爲問題的關鍵。

那麼，在「公民與小共同本聯盟」的條件下，邏輯上就要求走國家改造先行之路，即先在「傳統」小共同體之上，變傳統國

家爲公民國家(民主國家)，然後再以民主國家爲依托，制約「莊主」(無政府狀態下的人們是無法對付「莊主」的)，變小共同體本位爲公民社會組織。顯然，在這種情況下能否先形成公民國家，便成爲問題的關鍵。

以上兩種情況可以簡表如下：

（1）西方現代化

小共同體本位	公民與大共同體的聯盟	公民(個人)本位
傳統社會(依附)	公民社會(契約)	公民社會(契約)
「前國家」(僞民主)	傳統民族國家(專制)	公民國家(民主)

（2）中國現代化

大共同體本位	公民與小共同體的聯盟	公民(個人)本位
「前社會」(僞個人主義)	傳統社會(依附)	公民社會(契約)
傳統民族國家(專制)	公民國家(民主)	公民國家(民主)

因此筆者反對那種粗陋的類比，即從西方歷史的發展得出「先有自由後有民主」，因而民主必須緩行的「規律」論。的確，就西方而言「王權庇護下的自由」是「公民與王權的聯盟」現代化之路的重要階段。但中國走的是另一條道路，清末、民國的歷史已表明，中國式的王權是無法保護「自由」的。而中國式的小共同體能否有助於「民主」，則有待於我們的實踐。

在「公民與小共同體聯盟」的道路上，文化領域的一大問題就是所謂的「新」儒家復興是否可能。這裡我們說的不是儒家的

個別詞語如「天下爲公」、「民貴君輕」、「因民之所利而利之」之類能否與現代價值相通，而是就儒家的基本價值而言。在儒家的基本價值體系中缺乏個人本位的公民權利觀念，而沒有這個就談不上現代公民社會、市場經濟與民主政治，談不上由身分社會向契約社會的混成。因此儒學不能取代「西學」。至於說儒學能否「超越現代性」而給人類、包括西方在內，指出一條通往「後現代」之路，那就更爲虛玄，本文無法在此評述。

問題是：在「公民與小共同體聯盟」的中介狀態下，儒家思想資源的意義何在？這就涉及我們對真正的(而非典籍上的)「中國傳統」的理解。如前所述，中國的真正傳統是「儒表法裡」，而表裡之間雖經董仲舒以來兩千多年的改造，仍然是有矛盾的。文革時期的「批儒弘法」與「馬克思加秦始皇」之論雖然充滿了附會、影射及「古爲今用」的曲解，卻不能僅僅視之爲一大歷史玩笑。大共同體本位體制與儒家價值的矛盾，從秦漢以來的確是一直存在的。

儒家無個人本位之說，但卻有「共同體多元化」傾向而反對大共同體一元化。《孟子·離婁上》說：「人人親其親，長其長，而天下平。」而法家則堅決反對親親之說。《商君書·開塞》云：「親親則別，愛私則險，民眾以別險爲務，則民亂。」於是便有了爹親娘親不如領袖親的價值觀，和爲大一統的法、術、勢可以六親不認的法吏人格(瞿同祖，1981)。

從共同體多元化立場出發，儒家認爲每個共同體內都有長幼親疏貴賤上下之別，不平等是普遍的，「物之不齊，物之情也」(《荀子·榮辱篇》)。這雖有違現代平等價值，卻與大一統的

「編戶」必須「齊民」的觀念相矛盾。而法家則鼓吹大共同體本位體制下普遍奴隸制的「平等」，人人爲皇上之奴，彼此不得有横向依附，「不知親疏、遠近、貴賤、美惡」，一以度量斷之（《管子・任法》）。極而言者，甚至把人人都視爲皇權之下的「無產者」：「三代子百姓，公私無異財；人主擅操柄，如天持斗魁；賦予皆自我，兼並乃奸回，奸回法有誅，勢亦無自來」（王安石：〈兼並〉詩）。由此產生了統制經濟下的「抑兼並」思想，認爲「萬民之不治」的原因是「貧富之不齊」（《管子・國蓄》）。因而需要「令貧者富，富者貧」，甚至公然聲稱要「殺富」（《商君書・說民、弱民》）！而這種禁止人民各有其「私」的皇權管制下的「平均主義」，其實是最大的不公，即黃宗羲抨擊的「以我之大私，爲天下之大公」。

如此等等。顯然，儒家思想本身不是現代化理論，但它作爲一種共同體多元化學說，對大共同體本位、尤其對於極端的大共同體一元化體制，是有解構作用的。儒家思想更不是什麼「後現代的救世理論」，但它在中國的條件下也並非現代化之敵人。而在「公民與小共同體聯盟」的條件下，出現現代公民意識與「儒家傳統」的聯盟也不是不可能的，這種聯盟中的儒家，也許就是真正的「新」儒家。但是，這種「新」儒學必須不是以解構所謂「西學」，而是以解構中國法家傳統爲已任的。「新」儒學的對立面不是公民權利，而是大共同體獨尊。這就要求「新」儒學理論必須公民本位化，而不是國家主義化。否則儒學就無法跳出董仲舒以來儒表法裡的怪圈，它的前途也就十分可疑。

參考文獻(不含夾注及頁注中出現的史料及原始資料)

杜贊奇(Prasenjit Duaru)

1994 《文化、權力與國家：1900-1942年的華北農村》(江蘇人民出版社)，中譯本。

杜正勝

1990 《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成》(臺北：聯經出版公司)。

費成康(主編)

1998 《中國的家法族規》(上海社會科學院出版社)。

甘　陽

1994 〈鄉土中國的重建〉，香港：《二十一世紀》總第26期。

格羅索(Grosso, G.)

1994 《羅馬法史》(中國政法大學出版社)，中譯本。

侯宜杰

1993 《二十世紀初中國政治改革風潮》(人民出版社)。

黃永豪

1987 《清代珠江三角洲的沙田、鄉紳、宗族與租佃關係》(香港中文大學碩士論文，未刊手稿)。

金雁、卞悟

1996 《農村公社，改革與革命》(中央編譯出版社)。

堀敏一

1996 《中國古代の家と集落》(東京：汲古書院)。

梁漱溟

1990 《鄉村建設理論》，載《梁漱溟全集》第二卷(山東人民出版社)。

樓勁、劉光華

1992 《中國古代文官制度》(甘肅人民出版社)。

秦　暉

1986 〈甲申前後北方平民地主的政治動向〉，《陝西師大學報》，1986年第3期。

1987 〈郫縣殘碑與漢代蜀地農村社會〉，《陝西師大學報》，1987年第2期。

1995 〈宗族文化與個性解放：農村改革中的宗族復興與歷史上的宗族之謎〉，東京：《中國研究》總第8期。

1997 《江浙鄉鎮企業轉制案例研究》(香港中文大學)。

1998 〈公社之謎〉，香港：《二十一世紀》總48期。

秦暉、蘇文

1996 《田園詩與狂想曲：關中模式與前近代社會的再認識》(中央編譯出版社)。

瞿同祖

1981 《中國法律與中國社會》(中華書局)。

沈志華

1994 《新經濟政策與蘇聯農業社會化道路》(中國社會科學出版社)。

盛 洪

1996 《爲萬世開太平》(廣東教育出版社)。

韋伯・M.

1995 《新教倫理與資本主義精神》(三聯書店)。

俞偉超

1988 《中國古代公社組織的考察——論先秦兩議的單一僮一彈》(文物出版社)。

張樂天

1998 《告別理想——人民公社制度研究》(上海：東方出版中心)。

鄭振滿

1992 《明清福建家族組織與社會變遷》(湖南教育出版社)。

朱蘇力

1998 《法制及其本土資源》(中國政法大學出版社)。

Bloch, M.,

1962 *Feudal Society*, 2 vols (London).

Furnivall, J. S.,

1944 *Netherlands India: A Study of plural Economy* (Cambridge University).

Freedman, M.,

1966 *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kuangtung* (University of London).

Grunnbos, J. E. V.

1995 *Law and Family in late Antiquity: the Emperor Constantine's Marriage legislation* (Oxford).

James, M.,

1974, *Family, lineage and Civil Society, A Study of Society, Politics and Mentality in the Durham Region, 1500-1640* (Oxford).

Marriot, M. ed.,

1955 *Village India: Studies in the Little Community* (University of Chicago).

Oborensky, D.

1971 *The Byzantine Commonwealth, Eastern Europe, 500-1453* (London).

Popkin, S.,

1979 *The Rational Peasant, the Political Economy of Rural Society in Vietnam* (Berkeley).

Redfield, R.,

1955 *The Little Community.* (University of Chicago).

1956 *Peasant Society and Culture* (University of Chicago).

Scott, J. C.,

1976 *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* (New Haven).

Treadgold, W.,

1997 *A History of the Byzantine, State and Society* (Stanford University).

［Ｇｅｎｅｒａｌ　Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝五四新论　既非文艺复兴　亦非启蒙运动
作者＝余英等著
页数＝２７３
ＳＳ号＝１２８４１１３６
出版日期＝１９９９．０５
出版社＝联经出版事业股份有限公司
尺寸＝２１ｃｍ
原书定价＝ＴＷＤ３００．００
参考文献格式＝余英时等著．五四新论　既非文艺复兴，　亦非启蒙运动　“五四”八十周年纪念论文集．联经出版事业公司，１９９９．